prácticas cOnstituyentes

JUSTICIA, NATURALEZA Y LA GEOGRAFÍA DE LA DIFERENCIA

David Harvey



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños





JUSTICIA, NATURALEZA Y LA GEOGRAFÍA DE LA DIFERENCIA

DAVID HARVEY

Título original: *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Blackwell Publishing, 1996.

Primera edición: 1000 ejemplares, mayo de 2018
Título: Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia
Autor: David Harvey
Traducción: Jose María Amoroto
Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Dirección de colección: Carlos Prieto del Campo y David Gámez Hernández

Edición:
IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.
Edificio administrativo, 5º piso. Quito - Ecuador
Telf: (593) 2 382 9900, ext. 312
www.iaen.edu.ec
editorial@iaen.edu.ec
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13. 28012, Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]
Impresión:
Cofás artes gráficas
ISBN: 978-84-948068-2-7
Depósito legal: M-18287-2018

JUSTICIA, NATURALEZA Y LA GEOGRAFÍA DE LA DIFERENCIA

DAVID
HARVEY

TRADUCCIÓN:
JOSE MARÍA AMOROTO

prácticas constituyentes



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

ÍNDICE

Para Delfina

REFLEXIONES PARA UN PRÓLOGO

He aquí un mapa de nuestro país:
aquí está el Mar de la Indiferencia, esmaltado con sal
Este es el embrujado río que fluye desde la frente a la ingle
sin que nos atrevamos a probar sus aguas
Este es el desierto donde los misiles se plantan como bulbos
Este es el granero de granjas embargadas
Este es el lugar de nacimiento del *rockabilly*
Este es el cementerio de los pobres
que murieron por la democracia
Este es un campo de batalla
de una guerra del siglo XIX el mausoleo es famoso
Esta es la ciudad costera del mito y del relato cuando las flotas pesqueras
fueron a la bancarrota aquí es donde el trabajo estaba en el muelle
congelando palitos de pescado salarios por horas ningún dividendo
Estos son otros campos de batalla Centralia Detroit
aquí están los bosques primigenios el cobre los filones de plata
Estos son los suburbios de la resignación el silencio elevándose como el humo desde las calles
Esta es la capital del dinero y del dolor sus pináculos
llamean en inversiones de aire sus puentes se desmoronan
sus hijos están vagando por ciegos callejones cerrados
entre las espirales de los rollos de alambres de púas
Dices que prometí mostraros un mapa pero esto es un mural
Dejémoslo entonces estas son pequeñas distinciones
la cuestión es desde dónde lo vemos

Adrienne Rich, *An Atlas of the Difficult World*

Agradecimientos

Los versos de «An Atlas of the Difficult World», pertenecen a *An Atlas of the Difficult World: Poems 1988-1991*, de Adrienne Rich, Copyright © 1991 by Adrienne Rich. Reproducido con permiso de W.W Norton & Company, Inc.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años frecuentemente me he encontrado hablando en conferencias sobre la «globalización». La que se celebró en noviembre de 1994 en la Duke University fue con diferencia la más interesante. Reunió a diversas gentes, no solo procedentes de muchas disciplinas y ámbitos de la sociedad, sino también de muchos países diferentes. Fue un saludable cambio escuchar a académicos, activistas y representantes de las artes procedentes de países como Corea del Sur, China, India, Rusia y Egipto, en contraste con las bastante repetitivas y estériles discusiones sobre la globalización (cada vez más apodada por los cínicos como la «*globalonely*», esto es, el conjunto de patrañas sobre la globalización) que demasiado a menudo se producen en los escenarios universitarios de Estados Unidos o Europa. Pero la atmósfera de la conferencia fue frecuentemente tensa y los argumentos a menudo difíciles de seguir, poniendo de relieve la influencia que corrientes hipercríticas de pensamiento –posestructuralismo, posmodernismo, deconstruccionismo y similares– han tenido por todo el mundo.

Pero para mí, lo verdaderamente memorable del evento fue mi estancia en el Omni Hotel en Durham, Carolina del Norte. El hotel estaba lleno de un tipo muy peculiar de *familias*. Los hombres vestían ligeros trajes holgados o chaquetas y pantalones de franela, normalmente adornados con una alegre corbata. Los niños eran notablemente disciplinados, los chicos por lo general con chaquetas y pantalones de franela y las niñas en su mayoría con vestidos de volantes. Todas las mujeres llevaban vestidos hasta los pies y lo más llamativo de todo, tenían el pelo largo; aparentemente la única desviación permitida era recogerlo en un moño. No había duda de que no era un territorio de Levis, Calvin Klein o ni siquiera de Benetton (aunque Laura Ashley podía haber encajado): no había un par de pantalones vaqueros a la vista. Y todo el mundo era llamativamente amable, repartiendo «holas» y «buenos días» a evidentes trasgresores de las normas de vestimenta como yo.

Tuve la suficiente curiosidad como para seguir a esta peculiar multitud y en seguida me encontré en medio del Encuentro Regional del Sudeste de Predicadores Evangélicos Pentecostales. Estaba lo suficientemente intrigado como para quedarme. Una tarde de participación observadora me enseñó un montón de cosas. No pude evitar el contrastar, por ejemplo, el increíble entusiasmo, la alegría y el vigor del encuentro pentecostal con la ansiedad y tensión competitiva de la conferencia sobre la globalización. Mientras que el encuentro pentecostal estaba dirigido por predicadores masculinos blancos (sin ninguna preocupación por equilibrar el programa con criterios de género o raza), los niveles y el grado de entusiasta participación de la audiencia eran extraordinariamente elevados comparados con la incredulidad del «todo eso ya lo he oído antes» y la resentida pasividad de la audiencia del campus. Además, los pentecostales buscaban una orquestación de las emociones y pasiones en vez del intelecto, y los fines y objetivos de la orquestación estaban claros. Me preguntaba cuál podría ser el objetivo paralelo de la conferencia de la globalización. Me costó mucho encontrar cualquier respuesta sólida o coherente a esa pregunta.

El predicador que abrió las ceremonias esa tarde lo hizo con la siguiente invocación: «A lo largo de estos cuatro días hemos llegado a entender las creencias fundacionales que nos mantienen firmes en la roca». ¡Creencias fundacionales! Me pregunté qué pasaría si me pusiera a hablar de creencias fundacionales en la conferencia sobre la globalización. Los deconstruccionistas se pondrían manos a la obra con una precisión glacial, los relativistas se burlarían despiadadamente, los teóricos críticos se frotarían las manos y dirían «eso sencillamente no funciona» y los posmodernos exclamarían «¡vaya dinosaurio!». Y yo mismo estoy de acuerdo en que todas las creencias fundacionales deberían ser sometidas a escrutinio y cuestionadas. Pero lo que me preocupaba era la idea de que cuando un grupo político dotado de unas sólidas e inequívocas creencias fundacionales se enfrenta a un grupo de dubitativos tomasianos, cuya única creencia fundacional es el escepticismo hacia todas las creencias fundacionales, resulta bastante fácil predecir quién ganará. Esto me condujo a la siguiente reflexión: la tarea del análisis crítico no es, seguramente, probar la imposibilidad de las creencias (o verdades) fundamentales, sino encontrar un fundamento más verosímil y adecuado para las creencias primordiales, que haga que la interpretación y la acción política sean válidas, creativas y posibles.

En este libro trato de definir un conjunto factible de conceptos fundacionales para entender el espacio-tiempo, el lugar y el medioambiente (la naturaleza). Evidentemente, la investigación crítica para llegar a semejantes conceptos no es una tarea fácil ni trivial. Requiere nada menos que establecer una base metafísica para la investigación. Pero en el mundo académico actual es peligroso asumir el prefijo *meta* aplicado a cualquier cuestión; hacerlo

es sugerir un anhelo por algo místicamente fuera (o algunas veces dentro) de nosotros a lo que podemos apelar para estabilizar el diluvio de caóticas imágenes, efímeras representaciones, retorcidos posicionamientos y múltiples fragmentaciones del conocimiento dentro de las que se encuentra ahora nuestro ser colectivo. Pero la metafísica en su sentido tradicional trata precisamente de la clase de investigación crítica que permite la libre interacción de pasiones, emociones, racionalidad e intelecto, en vez de sus restrictivas compartimentaciones. Ese equilibrio no es siempre fácil de encontrar. Si, por ejemplo, los pentecostales estaban excesivamente cargados de emociones y de orquestaciones colectivas de pasiones y deseos para fines muy restrictivos, entonces nosotros los académicos pecábamos de estar demasiado cautivos de las cualidades cerebrales muy disciplinadas (en todos los sentidos, tanto positivo como negativo de la palabra) de nuestras propias empresas individualistas, profesionalmente definidas, fragmentadas y a menudo egoístamente conducidas. La metafísica, en su mejor expresión, nunca trata de reprimir la evidente complejidad de la vida física, biológica y social, sino que busca principios generales para entenderla. Una investigación de esta clase nunca se realiza fácilmente y durante la elaboración de este libro a menudo me he encontrado añorando las fáciles simplicidades de la fe de los pentecostales, las certidumbres del positivismo o los conceptos absolutos del marxismo dogmático.

Según transcurría la reunión de los pentecostales, se hizo evidente que la ocasión tenía un especial objetivo político y ese objetivo era el racismo. La sangre de Jesús, se decía, lavará todas las señales de distinción racial. La discriminación racial dentro de la iglesia se interpretaba como una barrera para la expansión de su poder y, en medio de insólitas escenas, predicador tras predicador exhortaba a los blancos de la asamblea a que abrazaran a sus hermanos negros con alegría, humildad y comprensión. Así era como una audiencia, que en el contexto del sur de Estados Unidos sería tradicionalmente hostil a la integración racial, llegaba a abrazar (en apariencia por lo menos) no solo a los hermanos negros presentes sino también al ideal de la igualdad racial a los ojos de la Iglesia y del Señor. Yo estoy a favor de cualquier cosa que atenúe las destructivas, degradantes y debilitantes prácticas del racismo en Estados Unidos, y ciertamente me parecía que ese objetivo se podía haber alcanzado más en una tarde de predicación pentecostal que en dos décadas de palabrería sobre los ideales de la acción afirmativa en mi propia universidad. Sin embargo, había un problema. El mal, aparentemente, tiene que residir en algún lugar y la denuncia de los traicioneros judíos, los asesinos de Jesucristo, rondaba sobre las intervenciones pentecostales haciendo que me preguntara hasta qué punto la política de la coyuntura no estaba también dominada por un intento de alejar de la «Nación del Islam» de Farrakhan a sus propios seguidores, reales o potenciales, afroamericanos.

Al salir del encuentro me vi enfrentado no solo a toda una batería de predicadores deseosos de contarme lo terriblemente pecadores que habían sido y lo maravilloso que era redescubrir los caminos del Señor, sino también a una colección de puestos que vendían de todo, desde iconos religiosos y libros a camisetas. Una de ellas en especial me llamó la atención y no pude evitar comprarla. Estaba fabricada por *Ropa Virtuosa. Empresa centrada en Jesucristo*, y proclamaba con llamativos colores:

GET RIGHT
OR
GET LEFT*

Pensé que los deconstruccionistas disfrutarían a lo grande con ella. La fuente de la consigna estaba en el Eclesiastés 10:2 y en Mateo 25:33-34. Ya en el Omni Hotel tuve rápido acceso a una de las Biblias de los Gedeones** y al retirarme a mi habitación examiné las dos citas. El Eclesiastés simplemente afirmaba que Dios puso a la sabiduría a su derecha y la insensatez a su izquierda. Eso no me llamó la atención, ya que perteneciendo a la izquierda política hace mucho tiempo me he dado cuenta de que hace falta un poco de insensatez para cambiar algo. Pero el pasaje de Mateo era mucho más irritante. Dios separaba a las gentes como un pastor separa a las cabras de las ovejas. Las ovejas se sitúan a Su derecha desde donde heredaban el reino y las cabras a Su izquierda, quedando condenadas al «fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles». Entre muchos de sus seguidores es una broma habitual decir que Dios no es un simpatizante de la izquierda, pero la condena a semejante pena parecía un poco excesiva.

Entonces, ¿por qué, exactamente, estaban condenadas las cabras al fuego eterno? La razón que se daba era la siguiente:

> Tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me diste de beber, fui forastero y no me recibisteis, estaba desnudo y no me vestisteis, enfermo o en la cárcel y no me visitasteis.

Las cabras protestan diciendo que no le vieron hambriento, sediento, desnudo, enfermo o en la cárcel. Dios señala que todos los días se han encontrado con semejante gente a su alrededor y dice: «Si no lo hicisteis con uno de ellos, no lo hicisteis conmigo».

---

* «Get Right or Get Left» puede interpretarse como «situarse a la derecha o a la izquierda» y como «situarse en el lado correcto o quedar abandonado» [N. del T.].

** Gedeones Internacionales es una organización cristiana dedicada a la distribución de Biblias por todo el mundo, incluyendo las habitaciones de los hoteles [N. del T.].

Actualmente estos parecen unos valores realmente anticuados, tradicionales, y me atrevería decir, «fundacionales» de la política socialista. Entonces, ¿qué ha pasado con esas preocupaciones? ¿Por qué apenas se abordaban esas cuestiones en la conferencia sobre la globalización? ¿Cómo es que ahora la «derecha» religiosa reclama esas preocupaciones como propias? Sobre este último punto inmediatamente tuve una provocativa idea. Si Dios está localizado en algún lugar del espacio, entonces podría ser que lo que parece estar a Su izquierda esté realmente a nuestra derecha. Esto está lejos de ser una cuestión trivial: Leibniz, cuyas ideas invocaré a menudo (especialmente en el capítulo 10), impugnaba las teorías de Newton del espacio y tiempo absolutos e insistía en la teoría relacional del espacio-tiempo sobre la base teológica de que la teoría absoluta menoscababa los poderes de Dios haciéndole parecer como si estuviera localizado en el espacio y en el tiempo (en vez de ser su Creador y Señor). Desde la perspectiva leibniziana sería imposible hablar de que Dios tuviera una mano derecha o izquierda: Dios es un poder omnipresente en todo el universo y no puede ser interpretado como alguien que se sienta en algún lugar del espacio y del tiempo supervisando todo lo que sucede.

Lo que parece una oscura controversia teológica del siglo XVII tiene resonancias contemporáneas. En la actual fiebre por proporcionar «mapas cognitivos» de todo lo que sucede en el arte, la política, las humanidades, la literatura, la teoría social, etcétera (*Mapping the West European Left*, *Mapping Ideology* o *Locating Culture*, por citar algunos títulos de libros recientes), la cuestión de la localización relativa de diversos agrupamientos, posiciones, ideas y movimientos políticos se ha convertido en un importante criterio de evaluación y juicio. Desafortunadamente, la discusión elude el problema de que la cartografía requiere un mapa y que los mapas son artefactos típicamente totalizadores, normalmente en dos dimensiones, cartesianos y muy adialécticos, con los que es posible proponer cualquier mezcla de percepciones extraordinarias y mentiras monstruosas. Hace mucho tiempo que los matemáticos (Euler y Gauss, por ejemplo) demostraron, por ejemplo, que es imposible trazar sobre un pedazo de papel un mapa sin distorsiones incluso de la superficie esférica de la tierra, y la historia de las proyecciones de mapas (incluyendo a las de la variedad topológica) indica una infinidad de posibles sistemas de cartografiado que hacen posible transformar la izquierda en la derecha, o ambas en ninguna parte, dependiendo de la concreta proyección que se elija. Esto no es decir que los mapas sean inútiles ni mucho menos (frecuentemente recurriré a ellos), pero la metáfora del cartografiado subsume (y algunas veces oscurece) la problemática de la representación dentro de una elección, a menudo no cuestionada, de emplear una determinada proyección (deliberadamente utilizo el término tanto en su sentido matemático como

psicológico) en vez de cualquier otra. Por mi parte pienso que en estos días toda la retórica de izquierda versus derecha (radical versus reaccionario, progresista versus conservador, revolucionario versus contrarrevolucionario) no ayuda en absoluto, ya que a estos términos se les asignan toda clase de significados diferentes (a menudo dependiendo del mapa no especificado que se emplea). Si por lo general recurro en mi argumentación al mapa binario procapitalista o anticapitalista (socialista) se debe en parte al deseo de establecer unos términos de discusión más claros, incluso aunque reconozca sin vacilaciones que ese mapa binario es bastante confuso.

Pero no se trataba de escabullirse del condenatorio juicio de Dios mediante unos argumentos tan oscuros (teológicos o de otra clase). Necesitaba reflexionar sobre cómo la conferencia sobre la globalización (en la que me incluía), con su orientación ostensiblemente «radical» e «izquierdista» (aunque no extremadamente anticapitalista), podía ayudar a dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, asistir al enfermo y, en general, a perseguir los propósitos fundacionales de la política socialista/anticapitalista. Llegué a la conclusión de que no es suficiente analizar los fundamentos metafísicos, las creencias fundamentales, que podrían aplicarse para entender los términos abstractos y las políticas concretas del espacio, el tiempo, el lugar y el medioambiente (la naturaleza) de forma aislada. Semejantes análisis deberían buscar simultáneamente un compromiso político por alimentar, nutrir, vestir y sostener a los hambrientos, pobres y débiles. Las preocupaciones por la justicia social (y cómo entender y poner en práctica las creencias fundacionales sobre ese discutido concepto) se entrelazan, por lo tanto, con la cuestión de cómo entender los conceptos geográficos fundacionales.

En la intersección de todos estos argumentos radica la cuestión de *la justa producción de las justas diferencias geográficas*. Necesitamos maneras críticas de reflexionar sobre cómo se producen las diferencias en las condiciones ecológicas, culturales, económicas, políticas y sociales (especialmente a través de esas actividades humanas que en principio estamos en posición de modificar o controlar) y también precisamos maneras de evaluar la justicia/injusticia de las diferencias así producidas. Aunque, como la mayoría de los socialistas, tengo un cierto apego al principio de igualdad, por ejemplo, esto claramente no puede significar la eliminación de toda forma de diferencia geográfica (incluso suponiendo que semejante eliminación fuera factible en un mundo que incluye a Nepal, Nicaragua, Finlandia, Italia, Arabia Saudí y Estados Unidos). Realmente, el principio de igualdad podría con la misma facilidad implicar la *proliferación* de una cierta clase de benignas diferencias geográficas (lo que lleva inmediatamente a la cuestión de cómo interpretar lo que es o no es «benigno»). El *desarrollo geográfico desigual* es un concepto que merece una elaboración y atención extremadamente minuciosa.

Además, cualquier materialista histórico-geográfico que se precie sin duda reconoce que circunstancias socioecológicas radicalmente diferentes implican aproximaciones totalmente diferentes a lo que es y no es justo. Por ello, el argumento de partida que adoptaré –un argumento que sospecho que muchos ahora estarán contentos de admitir– es que las diferencias espaciales y ecológicas están no solo *constituidas por* sino que son *constitutivas de* lo que llamaré *procesos socioecológicos y político-económicos*. Esto incluye la difícil perspectiva de que semejantes procesos sean constitutivos de los propios estándares de justicia social que pueden utilizarse para evaluar y modificar su propio funcionamiento. Mi propósito fundacional es proporcionar un sólido aparato conceptual a la investigación sobre la justicia de semejantes relaciones y sobre cómo el sentido de justicia se constituye a su vez histórica y geográficamente. Simultáneamente, este trabajo supone una investigación sobre los principios fundacionales para un adecuado materialismo histórico-geográfico en la tradición marxista.

Un cierto número de temas generales se entrelazan en los siguientes capítulos. Aquí quiero adelantar tan solo algunos de ellos como hilos conductores o puntos de referencia.

El problema de la dialéctica

Mi intención es desarrollar un enfoque dialéctico y relacional del tema general que nos ocupa. La naturaleza de la dialéctica a menudo se malinterpreta y, además, hay muchas formas de dialéctica que razonablemente pueden reclamar nuestra atención. Por ello pensé que convendría establecer (en el capítulo 2) algunos principios iniciales de la dialéctica (como yo los interpreto) como una guía para la práctica teórica y conceptual que va a continuación. Evidentemente, para algunos la mención misma de la palabra dialéctica suena poco prometedora y excesivamente complicada, aunque para otros, como los que trabajan en la teoría literaria, las formulaciones dialécticas ahora son moneda corriente. Por razones obvias, la resistencia a este modo de pensamiento ha sido mucho más fuerte en la ciencias sociales (aun dejando de lado las implicaciones políticas, la dialéctica cuestiona las aplicaciones estándar de métodos estadísticos y modelos de procedimiento matemáticos, no tanto en términos de prácticas reales como en términos de interpretación y significado). A ese respecto me encuentro personalmente haciendo causa común con la teoría literaria y argumentando con fuerza *contra* ese mismo gran segmento de la teoría social y de las ciencias de la física, la biología y la ingeniería, que se aposenta confortablemente y, a menudo, ciegamente en un modo de pensamiento y de trabajo positivista o sencillamente empírico. Me gustaría

convencer a mis colegas en estos campos de que una comprensión de la dialéctica puede profundizar de innumerables modos nuestra comprensión de los procesos socioecológicos, sin refutar o abandonar hallazgos alcanzados por otros medios. En particular, quiero ofrecer un modo dialéctico que ponga en primer plano las relaciones y las totalidades en vez de las cadenas causales aisladas y las hipótesis innumerables, fragmentadas y en ocasiones contradictorias, estadísticamente correctas si alcanzan un nivel de significación del 0,5 por 100. Parte del trabajo del dialéctico es interpretar y transformar otros conjuntos de conocimientos acumulados por diferentes estructuras de investigación y mostrar cómo semejantes transformaciones e interpretaciones revelan unas perspectivas nuevas y a menudo interesantes. Sin embargo, hay límites a ese proceso que dejan un remanente de problemas y cuestiones para los cuales la interpretación es difícil si no imposible. Estos límites se evidencian con mayor claridad en la manera en que se derivan entendimientos fundamentales en relación a conceptos fundacionales como *espacio*, *tiempo* y *naturaleza*. La diferencia que supone la argumentación y la práctica dialécticas quedará patente a lo largo del libro, ya que en gran parte me concentro en estos temas fundamentales.

El problema del materialismo histórico-geográfico

Mientras que la dialéctica está implantada de manera relativamente débil en las ciencias sociales, naturales y en las ingenierías, es un modo familiar de pensamiento en algunos segmentos de las humanidades, siendo especialmente fuerte con la ola filosófica presente en la teoría literaria y la persistente influencia de Hegel, Marx, Heidegger, Derrida y una multitud de otros intelectuales. La dialéctica relacional que he adoptado se ha abierto camino, por ejemplo, en la teoría feminista por interesantes razones. De acuerdo con Susan Friedman[1], «las narrativas culturales de posicionalidad relacional» han permitido a las feministas moverse más allá de los confines de lo que ella llama «guiones de negación, acusación y confesión», que descansan en simples categorías binarias y, a menudo, esencialistas (por ejemplo mujeres/bien, hombres/mal). Dentro de un marco relacional, «las identidades varían en función del contexto cambiante, dependiente del punto de referencia», de modo que no hay esencias o absolutos. «Las identidades son lugares fluidos que pueden entenderse diferentemente según sea el punto de vista que se tenga sobre su formación y función». Yo apoyo por completo esta manera de pensar. Pero aquí mi argumento también se mueve suavemente a contracorriente (recordando, quizá, el poder de las simples categorías binarias de esos predicadores evangélicos).

[1] Susan Friedman, «Beyond White and Other: Relationality and Narratives of Race in Feminist Discourse», *Signs*, vol. 21, 1995.

La reducción de todo a flujos y a corrientes y el consecuente énfasis sobre la transitoriedad de todas las formas y posiciones tienen sus límites. Si todo lo que es sólido está siempre disolviéndose instantáneamente en el aire, entonces es muy difícil lograr cualquier cosa o incluso encaminar la mente para hacer algo. Enfrentados a esa dificultad hay una fuerte tentación de volver a algunas simples creencias fundacionales (ya sea a un fetichismo de la familia para la derecha o a algo llamado «resistencia» para la izquierda) y descartar los argumentos basados en un proceso. Creo que semejante maniobra sería fundamentalmente errónea. Pero aunque acepto el argumento general de que para entender el mundo, deberían recibir cierta prioridad ontológica el proceso, el flujo y la corriente, también quiero insistir en que esa es precisamente la razón por la que deberíamos prestar una atención mucho más cuidadosa a lo que más tarde llamaré las «permanencias» que nos rodean y que también construimos para ayudar a consolidar y dar significado a nuestras vidas. Además, aunque es formalmente cierto que todo puede ser reducido a flujos –incluyendo, como dice A. N. Whitehead, la Aguja de Cleopatra y la Esfinge– en la práctica diaria estamos rodeados de cosas, instituciones, discursos e incluso estados mentales de tal permanencia y poder relativos que sería necio no reconocer esas evidentes cualidades. Creo que no tiene mucho sentido afirmar alguna clase de «disolución de toda fijeza y permanencia» en la famosa «última instancia» si, por lo que se refiere a los seres humanos, esa última instancia no se ve por ninguna parte. La «sólida roca» del materialismo histórico-geográfico se utiliza aquí para decir que la argumentación dialéctica no puede entenderse fuera de las condiciones materiales concretas del mundo en el que nos encontramos y que esas condiciones están a menudo tan establecidas en hormigón (por lo menos en relación al tiempo y espacio de la acción humana) que forzosamente debemos reconocer su permanencia, significado y poder.

Todo esto tiene una importancia política. Podemos considerar, por ejemplo, la extraordinaria fantasía de Derrida en *Specters of Marx* a tenor de la cual la inmersión en los flujos de alguna manera se considera radical y revolucionaria en sí misma. El movimiento que hace eso posible está en separar la «dialéctica» de todo sentido tangible de las condiciones histórico-geográficas, así como de cualquier enraizamiento en una política concreta y organizada. De esa manera Derrida puede imaginar una «nueva Internacional sin estatus, sin título y sin nombre [...] sin partido, sin país, sin comunidad nacional». Como señala Terry Eagleton, esta es «la fantasía posestructuralista definitiva: una oposición sin nada tan desagradablemente sistémico o monótonamente "ortodoxo" como una oposición, una disidencia más allá de cualquier discurso formulable, una promesa que se traicionaría a sí misma en el acto de cumplirse, una entusiasta apertura

perpetua al Mesías que mejor hubiera sido que no nos defraudara haciendo algo tan determinante como venir»[2].

Para cambiar algo de cualquier manera significativa u orientada no solo necesitamos entender las permanencias –organizaciones, instituciones, doctrinas, programas, estructuras formalizadas, etcétera–, sino también crearlas. Y en este punto es donde estoy en desacuerdo con ese género de dialéctica relacional que se ha vuelto puro idealismo. Yo busco unos fundamentos mucho más firmes para la política en las condiciones históricas y geográficas concretas en las que se desenvuelve la acción humana. En este aspecto, por ello, me encuentro a mí mismo escribiendo *en contra* de una tendencia emergente, fundamentada en maneras de pensar dialécticas y relacionales, que producen lo que se podría llamar un «nuevo idealismo», el cual considera que el pensamiento y el discurso son todo lo que importa para impulsar la geografía histórica del cambio socioecológico y político-económico.

El problema de teorizar

Se habla mucho en estos días sobre prácticas de «teorizar» y de «perfeccionar la teoría». Aunque comparto estas preocupaciones me apresuro a añadir que no es fácil entender siempre lo que se quiere decir con teorizar y con teoría. Es evidente que estos términos adquieren un significado muy especial cuando se asume un enfoque dialéctico (relacional), histórico-geográfico y materialista del conocimiento, y que entonces las reglas para teorizar son bastante diferentes a cómo podrían interpretarse, por ejemplo, en un enfoque analítico o positivista. Los conocimientos y teorías producidos por medios tan diferentes no son totalmente incompatibles entre sí, pero tampoco son directamente asimilables entre ellos. La posición general que adopto es que una teoría dialéctica, histórico-geográfica y materialista –debido a que se ocupa de alguna forma de totalidades, particularidades, movimiento e inmovilidad– ofrece la posibilidad de comprender dentro de su marco muchas otras formas de teorizar, algunas veces con una mínima pérdida de la integridad del original (aunque en otros casos las pérdidas puedan ser sustanciales). No me preocupa justificar ese argumento aquí, pero hay una línea de pensamiento que es tan fundamental para lo que viene a continuación que merece la pena abordarla por adelantado.

La inserción de consideraciones espaciales en la mayoría de las formas de teorización social (dialécticas y no dialécticas) a menudo resulta ser

[2] Terry Eagleton, «Marxism without Marxism: Jacques Derrida and *Specters of Marx*», *Radical Philosophy*, vol. 73, 1995.

profundamente perturbadora de la manera en que pueden especificarse y ponerse en funcionamiento esas teorías. Las metanarrativas teóricas sociales (como las que ofrecen Marx y Weber) normalmente se concentran en procesos de cambio temporal mientras mantienen constante la espacialidad. Si la espacialidad normalmente perturba una teoría aceptada y unas metanarrativas dominantes, entonces aquellos que, por la razón que sea, quieren perturbarlas pueden hacerlo muy fácilmente recurriendo a alguna clase de espacialidad y sospecho que esto explica la extraordinaria erupción de metáforas espaciales en las obras posestructuralistas y posmodernas (la obra de Foucault es realmente explícita a este respecto).

Pero también aquí me encuentro en una posición un tanto extraña. Mientras que, por un lado, saludo la explosión de interés por lo espacial (de nuevo fundamentalmente en la teoría literaria más que en la teoría social) y la proliferación de textos y argumentos que debaten lo que pueda significar la espacialidad, nunca ha sido mi intención utilizar semejante aparato conceptual para atacar a la metateoría *per se*. En vez de ello mi preocupación es tratar de reconstruir la metateoría marxiana de tal manera que incorpore dentro de su marco la comprensión de la espacio-temporalidad (y de los problemas socioecológicos). Esto me lleva a argumentar *en contra* de esos usos de la espacialidad y de la metáfora espacial, cuyo único propósito parece ser la utilización de la diferencia irreconciliable, de la incomunicabilidad, de la particularidad y del irreducible individualismo para fijarlos en piedra.

Nunca ha sido mi intención sostener que la espacialidad hace que la teoría sea imposible: quiero reconstruir la teoría integrando claramente dentro de ella el espacio (y la «relación con la naturaleza») como elementos fundacionales. La única manera de hacerlo es teorizar sobre lo que pueda significar la «producción de espacio» en particular o, de manera más general, «la producción de naturaleza». Semejante proyecto no carece de dificultades (como muestra la extensión y complejidad de algunos de los argumentos de este libro), pero creo que deberíamos llegar, y espero que lleguemos, a un tipo de comprensión muy diferente de cómo debería interpretarse la teoría y cómo debería ser una «metateoría». Creo que sobre esta base es posible construir una teoría general del materialismo dialéctico e histórico-geográfico.

La cuestión de los valores y la naturaleza de la justicia

Situarse uno mismo en medio del torrente de todos los flujos y corrientes del cambio social hace que sea sospechoso apelar a cualquier conjunto permanente de valores con los que estimular la acción social colectiva o bien

encauzada. Este no es un pensamiento nuevo. En algún momento, a finales del siglo II, acampado en las brumosas y febriles regiones del Danubio, el emperador Marco Aurelio, tratando en vano de contener a las hordas bárbaras que amenazaban las fronteras y la permanencia del Imperio Romano, escribió en sus *Meditaciones*:

> Una cosa se apresura a ser, otra a desaparecer. Incluso aunque una cosa esté en el acto de nacer, alguna parte de ella ya ha dejado de ser. El flujo y el cambio están siempre renovando el tejido del universo [...]. En la corriente de semejante río, donde no hay ningún apoyo firme, ¿qué es lo que un hombre valora entre todas las cosas que corren junto a él?[3].

En estos tiempos no es difícil identificarse con la pregunta, pero la pregunta no puede eludirse debido a todas las manifiestas inseguridades y volatilidades de la economía política de la vida diaria y a la paralela preocupación presente en segmentos radicales de las humanidades y de las artes por enfatizar (incluso hipostasiar) las inestabilidades de flujos y corrientes. En este campo de «valores» es donde el pensamiento conservador y religioso tiene su mayor atractivo, precisamente porque la presunción de permanencia (en la cultura) o de verdades eternas (en la religión) da una estabilidad a valores que el pensamiento radical encuentra difícil de reconocer. Pero la acción política coherente (y, por esa razón, incluso el análisis coherente) no puede actuar sin incorporar algunas nociones de valor, aunque solo sea para establecer lo que es o no es importante analizar intelectualmente y, todavía más, por lo que luchar políticamente.

Desde luego, en algunas formas de investigación, la distinción entre «hechos» y «valores» se considera sacrosanta. Permitir que los valores entren en el terreno de la investigación científica objetiva, por ejemplo, se considera a menudo que contamina todas las evidencias y resultados haciendo que sean sospechosos o inútiles. En la perspectiva dialéctica/relacional, la separación entre hechos y valores es imposible de llevar a cabo (excepto haciendo juegos de manos o dentro de terrenos estrictamente limitados donde puede ser razonable sostener que los valores son o pueden considerarse constantes). En algunas áreas de la ciencia, como veremos, esta perspectiva dialéctica/relacional de la inevitable fusión de hechos y valores ha sufrido una especie de renacimiento a medida que han surgido múltiples controversias sobre, por ejemplo, cómo interpretar la teoría cuántica.

Desde mi punto de vista, la respuesta a estas dificultades está en reemplazar la idea fija de «valores» por un entendimiento del «proceso de valoración». Una vez llegamos a apreciar cómo funcionan semejantes

[3] Marco Aurelio, *Meditations*, Harmondsworth, Penguin, 1964 [ed. cast.: *Meditaciones*, Madrid, 2012].

procesos, también podemos entender mejor cómo y por qué se construyen ciertas clases de «permanencias» en lugares y momentos concretos, y llegan a formar valores sociales dominantes a los que la mayoría de la gente se suscribe de buen grado. Por ello, en este libro late una constante preocupación por los procesos de valoración, por su modo de funcionamiento y por el grado en que puede construirse o se ha construido un determinado conjunto de valores relativamente permanentes como ejes para diversas formas de acción socioecológica. Sin duda el lector se dará cuenta, por ejemplo, del «perpetuo retorno» a consideraciones del dinero como símbolo dominante de un proceso de valoración que nos afecta a todos. En algún momento he estado sopesando la idea de tomar todos los pasajes que se ocupan del dinero y reunirlos en un solo capítulo. Pero finalmente parecía más apropiado dejar que las cuestiones del dinero se extendieran por varios capítulos de la misma manera en que se extienden por casi todas las facetas de la vida socioecológica, personal y colectiva en el mundo que ahora hemos construido. El proceso de valoración monetaria es simultáneamente un proceso que define el espacio, el tiempo, el medioambiente y el lugar, y trataré de desentrañar esa conexión con cierto detalle.

Pero el dinero no es la única manera en la que puede entenderse el proceso de valoración. Las configuraciones de valores relativamente permanentes alrededor de la familia, el género, la religión, la nación, la identidad étnica, el humanismo e ideales varios de moral y justicia, muestran la existencia de procesos de valoración bastante diferentes y algunas veces antagónicos. Cómo se pueden reconciliar estos procesos es en sí mismo un importante tema de investigación (y de no poco desconcierto, como muestra el ejemplo de la Iglesia evangélica pentecostal de vender «ropa virtuosa» por medio de una «empresa centrada en Jesucristo»). El poder del dinero, por ejemplo, puede utilizarse para apoyar otros procesos de valoración, pero también puede socavarlos y entrar en conflicto con ellos. En este libro esos conflictos serán el ocasional centro de atención. Y si finalmente llego al valor de la «justicia social» como una preocupación central en parte solo se debe a razones históricas personales (me permite revisitar el terreno de mi primera obra «marxista», *Social Justice and the City*, escrita hace más de dos décadas). También creo firmemente que este es el mejor terreno de valorización sobre el cual la lucha anticapitalista puede tomar su posición (no importa si esa lucha es débilmente reformista, como el «blairismo» del Partido Laborista británico o más revolucionaria como implica el movimiento por la justicia medioambiental).

Aunque todo ello hace que pueda ser cierto, como ese viejo réprobo de Lawrence Durrell señaló una vez, que «la vida consiste en una elección perpetua y en la perpetua reserva del juicio», un movimiento político tiene que elegir y no reservarse su juicio. Creo que esta era la diferencia fundamental

entre los evangélicos pentecostales y la conferencia sobre la globalización: los primeros no se reservaban el juicio, mientras que encontrar y expresar esas reservas es lo que define a muchos modos de pensamiento y práctica. Todos los valores, como la Esfinge, se disolverán finalmente y es especialmente difícil, habida cuenta del caudal de las corrientes de cambio, asentarse durante mucho tiempo sobre cualquier conjunto determinado de valores básicos. No tenemos, sin embargo, más opción que articular valores y apegarnos a ellos si queremos producir un cambio emancipador. Además, los valores son inherentes a los procesos socioespaciales y la lucha por cambiar los primeros es simultáneamente una lucha por cambiar los segundos (y viceversa). Y es precisamente en ese momento cuando el imaginario humano tiene que desplegarse con toda su fuerza en la búsqueda del cambio socioecológico y político-económico progresista.

La política de la posibilidad

Uno de los virus de un planteamiento dialéctico/relacional es que abre toda clase de posibilidades que de otra manera aparecen cerradas, en primer lugar en el campo del pensamiento y del discurso. Por esta razón puede ser fuente de todo tipo de fantasías y planes utópicos (similar al que Derrida ha ofrecido recientemente). Pero también considero importante, teórica y políticamente, arraigar el sentido de todas esas posibilidades en la masa de limitaciones que se derivan de nuestra incrustación en la naturaleza, en el espacio-tiempo, en el lugar y en una clase particular de orden socioecológico (el capitalismo) que regula las condiciones materiales de la vida diaria.

Esta no es una cuestión lejana o arcana; de la misma manera que los predicadores pentecostales estaban construyendo una fuerza política apelando a la convicción religiosa para construir en la tierra la ciudad de Dios, igualmente encontramos una variedad de movimientos políticos procapitalistas animados por la articulación de alguna clase de visión utópica. Me refiero, por ejemplo, a un informe en *The New York Times* (23 de agosto de 1995) sobre una conferencia con el título «Cyberspace and the American Dream». Alvin Toffler, autor de *The Third Wave*, era un participante importante de la conferencia. Toffler sostiene que una «tercera ola», una revolución basada en la información está sustituyendo al industrialismo de la «segunda ola», y ahora está en el proceso de formar una «civilización con su propia perspectiva del mundo, con sus propias maneras de tratar con el tiempo, el espacio, la lógica y la causalidad»[4]. Esto es en sí mismo un tema interesante, pero si Toffler tiene razón, también se puede presumir

[4] Alvin Toffler, *The Third Wave*, Nueva York, William Morrow, 1980 [ed. cast.: *La tercera ola*, Barcelona, 1990].

que los procesos y las reglas que producen la diferencia histórico-geográfica están sufriendo un cambio revolucionario. Actualmente Toffler es un intelectual «posindustrial» y «utópico» ampliamente leído y un personaje políticamente influyente: Newt Gingrich, el líder republicano de la Cámara de Representantes, ha adoptado a Toffler como uno de sus gurús y ha desarrollado una revolucionaria retórica en la que el desmantelamiento de las estructuras institucionales reguladoras y del Estado del bienestar se considera un preludio imprescindible para la liberación de las fuerzas emancipadoras de la «tercera ola», que ahora supuestamente están encerradas por instituciones, prácticas y decrépitas estructuras de poder de una era que se desvanece: la «segunda ola» del capitalismo industrial. El informe de *The New York Times* continuaba diciendo que se está organizando una nueva coalición de fuerzas (tanto de la derecha como de la izquierda del espectro político) para «aprovechar a las mentes más brillantes de la alta tecnología y utilizar su talento para ayudar a Mr. Gingrich en su tarea de remodelar el panorama político y económico de la nación, preparándose para la revolución de la información». Ya hay muchos que creen que ahora está naciendo una revolución emancipadora en la economía política, en las relaciones sociales, en las exploraciones de la identidad, en los mundos semánticos y en las formas artísticas, a partir de la capacidad de crear una realidad «virtual» en el ciberespacio. Además, Gingrich se pregunta si sería posible distribuir ordenadores portátiles a todos los niños estadounidenses como solución a todos los males sociales y económicos, y un columnista del *Baltimore Sun* sostiene que la salida del desempleo estructural de larga duración y del confinamiento de los talentos humanos en los desolados complejos de vivienda pública del centro de la ciudad pasa por el acceso a las posibilidades empresariales de Internet.

En todo esto hay algo más que una insinuación de una visión marxista de la historia a menudo criticada y para algunos bastante «vulgar»: basta con liberar a las «fuerzas productivas» contemporáneas (las tecnologías) de sus cadenas socioeconómicas y políticas (las regulaciones gubernamentales) y dejar que las libertades del mercado tomen el mando, y todo estará en orden en el mundo. Gran parte del poder revolucionario y del extendido atractivo de la hegemónica versión procapitalista de este argumento utópico se deriva, sospecho, de la seductora simplicidad de esta vulgar formulación marxista (particularmente cuando se expresa con la claridad y convicción de alguien como Margaret Thatcher o Newt Gingrich).

La conexión entre este «utopismo de derechas» y el poder y la práctica políticas es significativa. Incluso aunque está lejos de ser un argumento dominante (incluso dentro de la derecha) es una potente arma procapitalista que puede ser enarbolada contra una amplia gama de fuerzas que, en nombre de la igualdad, la justicia, la moral o simplemente del sentido

común político-económico y ecológico, buscan poner freno, regular y disminuir todos los manifiestos excesos que hacen tristemente célebre al capitalismo. Esa conexión también resalta la dificultad de la política anticapitalista. Incapaz de desarrollar su propia visión utópica (aunque haya muchas miniversiones), la política anticapitalista carece de poder para animar y movilizar un movimiento de masas a una escala global. Eso no se podía decir del *Manifiesto comunista*, pero como el propio Marx sería el primero en percibir, no podemos buscar la poesía de nuestro futuro en la particular poesía del pasado, por muy atractiva que pueda seguir siendo. Y aunque puede parecer un insulto incluir a Derrida y a Toffler en la misma sentencia, ambos proporcionan visiones utópicas, aunque este último, en parte por su simplicidad, claridad y aparente enraizamiento en la materialidad del mundo, está demostrándose mucho más efectivo para cambiarlo.

En vista de la conocida antipatía de Marx por el pensamiento utópico, puede parecer extraño incluirle a él en una discusión de esta clase. Pero Marx produjo una cierta clase de utopismo que le preocupaba mantener separado de otras variedades. Cuando dice en *El capital* que «lo que separa al peor arquitecto de la mejor de las abejas» es que «el primero levanta su estructura en la imaginación antes de darle forma material», abre un espacio creativo para que la imaginación humana desempeñe un papel tanto constructivo como fundamental. Cuando escribe en *El Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte*, que cada movimiento revolucionario tiene que crear su propia poesía, especialmente en esas situaciones donde el «contenido» (el proceso de cambio revolucionario) supera a la «expresión» (la capacidad para representar lo que está sucediendo), está señalando una tarea para la imaginación revolucionaria que es esencial cumplir. Esto nos plantea la siguiente cuestión a todos nosotros: ¿qué clase de arquitectura (en el más amplio sentido posible de ese término) queremos crear colectivamente para el mundo socioecológico en el que tenemos nuestro ser? No plantear esta cuestión es evadir la tarea más decisiva a la que se enfrentan todas las formas de acción humana. Teniendo esto presente me esfuerzo por encontrar conceptos fundacionales para que el imaginario humano contemple nuestra incrustación en el espacio, el tiempo, la naturaleza y el lugar.

En lo que viene a continuación me he esforzado para escribir de la forma más clara y simple que he podido, a menudo sobre temas difíciles y complicados, pero nunca podemos escribir (parafraseando a Marx) bajo condiciones históricas o geográficas construidas por nosotros mismos. Como mostraba la conferencia sobre la globalización, la extendida influencia de lo que vagamente se llama maneras de pensar y escribir «posestructuralistas» y «posmodernas» hace especialmente difícil en estos días encontrar algo tan trivial como un lenguaje común para expresarse, especialmente en el mundo académico. Sin embargo, los muy especializados y específicos

lenguajes que se han desarrollado en estos últimos treinta años a menudo tienen algo muy importante que decir. Por ello a menudo me he sentido obligado (algunas veces con buenos resultados) a tomar esos lenguajes y términos, aunque solo fuera para prestar la debida consideración a lo que son razonamientos serios merecedores de un escrutinio igualmente serio. Y en algunos casos he encontrado útil internalizar dentro de mi propio texto ciertos lenguajes especializados como privilegiados modos de expresión de puntos de vista particulares, pero importantes. En parte por esta razón decidí dedicar todo un capítulo al tema del «discurso», para clarificar mis propias estrategias discursivas al mismo tiempo que trataba de situar el papel de los modos de representación que se propagan rápidamente en los procesos de cambio socioecológico y político-económico. En otros casos, muy especialmente en el desarrollo de la teoría relacional del espacio y del tiempo elaborado en el capítulo 8, no tenía más opción que comprometerme con la metafísica a un nivel de abstracción verdaderamente elevado. Los conceptos fundacionales no llegan con facilidad y, como comentaba Marx en uno de sus muchos prefacios para *El capital*, las dificultades que surgen no pueden dejarse de lado fácilmente. Continuaba señalando que

> [se trata de] un obstáculo que no creo que pueda superar, a no ser que sea advirtiendo y preparando a esos lectores que celosamente buscan la verdad. No hay ningún camino privilegiado hacia la ciencia y solamente aquellos que no temen la fatigosa ascensión por sus empinados senderos tienen una oportunidad para alcanzar sus luminosas cumbres.

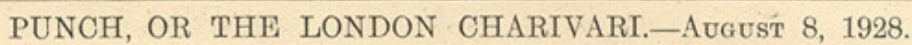
Espero que aquellos que asciendan por el camino encuentren la cumbre tan iluminadora como yo.

No todas las condiciones históricas y geográficas de existencia inhiben la producción de nuevas maneras de pensar. Quiero reconocer las condiciones peculiarmente favorables que han permitido que avanzara mi propio trabajo. Uno de los grandes privilegios de la vida universitaria es poner en marcha y codirigir cursos de tal manera que se puede aprender de una variedad de gente con talento que trabaja en diversos campos. Quiero dar las gracias a G. A. Cohen, Andrew Glyn, Neil Hertz, Bill Leslie, Kirstie McClure, Emily Martin, Erica Schoenberger, Erik Swyngedouw, Katherine Verdery, Gavin Williams y Reds Wolman por proporcionar una oportunidad para un amplio diálogo mediante ese formato. Un privilegio similar es trabajar con algunos estudiantes de posgrado con un talento extraordinario que lucharon animosamente por educarme en materias a las que de otra manera opondría una profunda resistencia. Sin duda se echarán las manos a la cabeza ante mi fracaso para incorporar todo lo que dijeron, pero mi trabajo se ha visto inconmensurablemente fortalecido por sus contribuciones. Incluyo aquí al contingente de Oxford, Clive Barnett, Maarten Hajer,

Argyro Loukaki, Andrew Merrifield, Adrian Passmore y Mike Samers, y a Felicity Callard, Lisa Kim Davis y Melissa Wright de la John Hopkins University. Con los años he podido presentar mis ideas en innumerables seminarios, conferencias y talleres, y quiero agradecer a todos aquellos –y hubo muchos– que en esas ocasiones respondieron con preguntas y críticas firmes y sin prejuicios. Algunos de los materiales que se presentan aquí también han sido publicados (por completo o parcialmente) en libros y revistas, y los muchos comentarios editoriales también han sido de ayuda. Trabajar con Sallie Davis de la BBC en una serie de programas de radio también resultó una gran experiencia de la que pude aprender mucho. Entre mis colegas y amigos más cercanos, algunos de los cuales han visto y comentado en diversos momentos el progreso del trabajo, quiero dar las gracias a Kevin Archer, Patrick Bond, Mike Johns, Vicenç Navarro, Ric Pfeffer, Bertell Ollman, Erica Schoenberger, Erik Swyngedouw y Dick Walker. Quiero dar las gracias especialmente a Neil Smith por rescatar todo el proyecto del olvido con su paciente estímulo cuando los días se volvieron muy oscuros y las perspectivas de llegar al punto final muy sombrías. También a John Davey, de Blackwell Publishers, por su paciencia, estímulo y vivo interés por el proyecto. Estos pueden no ser los mejores tiempos, pero amigos y colegas de este calibre hacen absolutamente cierto que tampoco son los peores. Finalmente, todo mi cariño va para Haydee y Delfina con quienes ha sido posible explorar maneras de pensar y sentir que son inconmensurablemente más ricas que aquellas que nunca podría haber alcanzado por mí mismo.

PRIMERA PARTE

ORIENTACIONES



TWENTY YEARS ON?

American Tourist. "PARDON, ME, SIR, BUT CAN YOU PUT ME WISE TO THE NAME OF THIS THRIVING INDUSTRIAL BURG?"

Mr. Punch. "I REGRET TO SAY, SIR, THAT THIS IS OXFORD."

[A Trust has been formed to protect the beauties of Oxford and its environs, and has appealed for a sum of £250,000 to purchase the land required for this purpose. Donations should be sent to the account of the Oxford Preservation Trust, Barclay's Bank, High Street, Oxford.]

1
EL PARTICULARISMO MILITANTE Y LA AMBICIÓN GLOBAL

I. La militancia local y la política de un proyecto de investigación

En 1988, poco después de ocupar un puesto en Oxford, me vi implicado en un proyecto de investigación respecto al destino de la fábrica de automóviles de Rover en esa ciudad. Oxford, especialmente para la gente de fuera, se imagina como una ciudad de torres de ensueño y grandeza universitaria, pero hasta 1973 la planta de automóviles de Cowely situada en el este de Oxford empleaba aproximadamente 27.000 trabajadores, comparados con los menos de 3.000 que trabajaban en la universidad. La introducción en el medieval tejido social de la ciudad de la fábrica de automóviles de Morris Motors a principios del siglo XX había tenido enormes consecuencias sobre la vida política y económica del lugar, mostrando un paralelismo casi total con las tres etapas del camino hacia la conciencia socialista establecido en el *Manifiesto Comunista*. A lo largo de los años, los trabajadores habían sido constantemente agrupados alrededor de la fábrica de automóviles y de sus instalaciones auxiliares, se habían vuelto conscientes de sus propios intereses y habían construido instituciones (principalmente sindicatos) para defender y promover esos intereses. Durante la década de 1930 y de nuevo en la de 1960 y principios de la siguiente, la factoría fue el centro de algunas de las más virulentas luchas de clases sobre el futuro de las relaciones industriales en Gran Bretaña. Simultáneamente, el movimiento obrero creó un poderoso instrumento político en forma de un Partido Laborista local, que finalmente asumió el continuo control del ayuntamiento después de 1980. Pero en 1988 las reconversiones y los recortes habían reducido la mano de obra a alrededor de 10.000 trabajadores; en 1993 bajaba a menos de cinco mil (en oposición a los más o menos 7.000 empleados en la universidad). La amenaza de un cierre total de la factoría nunca estaba demasiado lejos.

A finales de 1993 se publicaba un libro sobre la historia de Cowely, *The Factory and the City: The Story of the Cowely Auto Workers in Oxford*, editado por Teresa Hayter y yo mismo. Tuvo su origen en el trabajo de

investigación realizado en apoyo de una campaña contra el cierre que empezó en 1988, cuando British Aerospace (BA) adquirió la compañía de automóviles Rover en una ventajosa privatización que realizó el gobierno de Thatcher. Inmediatamente se anunció el cierre parcial y la reconversión de la planta, mientras asomaba la perspectiva de la venta agresiva de activos o incluso del cierre total de la misma. El valor del terreno en Oxford era elevado y BA, con la explosión de la propiedad inmobiliaria en pleno auge, adquirió en 1989 una empresa promotora especializada en la creación de parques empresariales (Arlington Securities). El temor era que el trabajo se trasladara a Longbridge (Birmingham) o, todavía peor, a un nueva fábrica fuera del alcance de los sindicatos en Swindon (donde Honda ya estaba implicada en acuerdos de coproducción con Rover), dejando libre los terrenos de Oxford para una lucrativa reordenación que no ofrecía prácticamente perspectivas de empleo a una comunidad de varios miles de personas que se había desarrollado durante muchos años para atender la factoría automovilística. La rentable venta de Rover a BMW, que posteriormente efectuó BA (mientras Arlington conservaba los terrenos liberados), muestra que los temores no carecían de fundamento.

Un encuentro inicial para discutir la campaña contra el cierre reunió a representantes de muchos sectores. Se acordó crear un grupo de investigación que proporcionara información sobre lo que estaba sucediendo y las consecuencias que cualquier movimiento de BA pudiera tener sobre la mano de obra y sobre la economía de Oxford. Se constituyó el Oxford Motor Industry Research Project (OMIRP) y acepté presidirlo. Poco después, la dirección sindical de la planta retiró su apoyo, tanto para la campaña como para la investigación, y la mayoría de los miembros laboristas del ayuntamiento siguieron sus pasos. El trabajo quedó en manos de un pequeño grupo de investigadores independientes principalmente con base en la Oxford Polytechnic (actualmente la Oxford Brookes University) y en la Universidad de Oxford, ayudados por representantes sindicales disidentes o antiguos trabajadores de Cowely.

Por razones personales no participé en la campaña ni me comprometí demasiado con la investigación inicial. Ayudé a dar publicidad a los resultados y a movilizar recursos para el proyecto de investigación, que la dirección sindical y la mayoría de la agrupación local del Partido Laborista trataron activamente de detener; no querían nada que perturbara sus «delicadas negociaciones» con BA sobre el futuro de la planta y del lugar. Casualmente, el OMIRP lanzó un folleto, *Cowely Works*, en el mismo momento en que BA anunciaba otra oleada de reconversiones que podían recortar la mano de obra a la mitad y liberar la mitad del terreno para la reurbanización. La historia de la planta junto a la historia de la lucha por

lanzar una campaña y las dinámicas de la posterior reducción están bien descritas en el libro.

Teresa Hayter, la coordinadora del OMIRP, recibió una beca de investigación del St. Peter's College en 1989 para reunir en un libro la historia de Cowely, la fracasada campaña y los problemas políticos de movilizar la resistencia a las arbitrarias acciones del capital empresarial[1]. El libro suponía la formación de un amplio grupo de base. Cada colaborador elaboró un capítulo (o capítulos) sobre temas con los que estaba familiarizado. Cada uno de ellos fue leído por los demás y se intercambiaron comentarios hasta que se llegó a una versión final. Yo acepté coeditar del libro junto a Teresa Hayter, en parte con el propósito de hacer que el libro fuera más atractivo para posibles editores. Esto supuso que además del único capítulo del que fui coautor, empleé bastante tiempo, junto a Hayter, editando, poniendo en marcha nuevos estudios para asegurar una cobertura completa y tratando de mantener la unidad del libro mientras cuidaba de las partes.

El libro es un documento fascinante. Reúne posicionamientos radicalmente diferentes que van desde el anónimo representante sindical de la planta, a la gente que había trabajado allí o que había residido durante mucho tiempo en el este de Oxford, así como de académicos, urbanistas e izquierdistas independientes. El lenguaje difiere radicalmente de un capítulo a otro. Por ejemplo, la voz militante que surge de la experiencia en la fábrica contrasta con los juicios más abstractos de académicos, mientras que la perspectiva de la comunidad resulta diferente a la que muestra la cadena de producción. En el prefacio sosteníamos que la heterogeneidad de voces y estilos era una fuerza muy especial del libro.

Sin embargo, pronto se hizo evidente que las muchas personas que habían contribuido tenían perspectivas e interpretaciones políticas bastante diferentes. Inicialmente, estas diferencias se negociaron sobre la marcha, todo el mundo pisaba con cautela en medio de conflictivas diferencias para poder llegar al final con un libro terminado. Las dificultades surgieron con la conclusión. Yo propuse dos conclusiones, una de Hayter y la otra mía, de manera que los lectores pudieran hacerse una idea más clara de las diferencias políticas y pudieran juzgar por sí mismos, pero la propuesta fue rechazada. Por ello hice un borrador de la conclusión basado en varias ideas adelantadas por diversos miembros del grupo. El proyecto de conclusión consiguió hacer que explotaran todos los conflictos que se habían negociado durante la redacción del libro y la situación entre Hayter y yo se volvió extremadamente tensa, difícil y algunas veces hostil, con el grupo en cierta medida polarizado alrededor nuestro.

---

[1] Teresa Hayter y David Harvey (eds.), *The Factory and the City: The Story of the Cowely Auto Workers in Oxford*, Brighton, Mansell, 1993.

En medio de estas intensas argumentaciones, recuerdo un almuerzo en el St. Peter's College en el que Hayter me desafió para que definiera mis lealtades. Ella tenía muy claras las suyas: cerrar filas con los militantes sindicales de la planta, que no solo estaban quedándose y trabajando en las condiciones más espantosas, sino luchando diariamente para recuperar el control de una dirección sindical reaccionaria y así construir una mejor base para el socialismo. Por el contrario, ella me consideraba como un intelectual marxista que iba por libre y que no tenía ninguna lealtad particular para con nadie. Así que, ¿dónde estaban mis lealtades?

Era una pregunta contundente y desde entonces he pensado mucho sobre ella. En aquel momento recuerdo haber sostenido que, aunque la lealtad hacia los que todavía estaban empleados en la fábrica era importante, había mucha más gente en el este de Oxford que se había quedado sin trabajo o que no tenía ninguna perspectiva de empleo y que merecía la misma atención (por ejemplo, los jóvenes alienados y descontentos algunos de los cuales se habían lanzado a actividades delictivas, lo cual había acarreado la criminalización de toda la comunidad y la consiguiente represión policial). Señalé que constantemente Hayter se había mostrado escéptica sobre mis preocupaciones por la política de la comunidad como una fuerza paralela a la política del centro de trabajo. Además, yo pensaba que había que prestar cierta consideración al futuro del socialismo en Oxford en una situación en la que las solidaridades de la clase obrera, que se habían construido alrededor de la fábrica, estaban debilitándose claramente e incluso amenazaban con extinguirse. Esto significaba la búsqueda de alguna coalición de fuerzas más amplia tanto para apoyar a los trabajadores de la fábrica, como para mantener en pie la causa socialista. También pensé que sería desleal no mantener cierto distanciamiento crítico entre nosotros respecto a lo que había sucedido, que permitiera entender mejor por qué la campaña no había conseguido despegar. Hayter se negó a aprobar cualquier cosa que sonara a crítica de la estrategia de esta e igualmente rechazó toda perspectiva que no aceptara como base la lucha decisiva por el poder de los trabajadores en la fábrica.

Pero había toda clase de cuestiones que nos separaban. El deterioro de las condiciones de trabajo en la fábrica, por ejemplo, hacía difícil sostener inequívocamente la conservación a largo plazo de lo que de hecho eran «empleos de mierda», aunque fuera totalmente necesario defender esos empleos a corto plazo, porque no había alternativas razonables. La cuestión no era subordinar acciones a corto plazo a quimeras a largo plazo, sino señalar lo difícil que es moverse en una trayectoria a largo plazo cuando las exigencias inmediatas demandan algo totalmente diferente. También me preocupaba el increíble exceso de capacidad de la industria del automóvil, no solo en Gran Bretaña sino en Europa en general. Algo había que ceder

en alguna parte, al mismo tiempo que había que encontrar alguna manera de proteger los intereses de los trabajadores en general sin caer en la política reaccionaria del «nuevo realismo», que entonces paralizaba la política oficial de los sindicatos. Pero, ¿sobre qué espacio habría que calcular esa generalidad? ¿Gran Bretaña? ¿Europa? ¿El mundo? Me encontré argumentando a favor de por lo menos una perspectiva de alcance europeo sobre los ajustes de la capacidad de producción de automóviles, pero me resultó difícil justificar detenerme en esa escala cuando me vi presionado. También había importantes cuestiones ecológicas que considerar, derivadas no solo de la propia fábrica (el taller de pintura era una manifiesta fuente de contaminación), sino también de la naturaleza del producto. Fabricar automóviles Rover para los ultrarricos y contribuir así a la degradación ecológica difícilmente parecía un objetivo socialista a largo plazo que mereciera la pena. La cuestión ecológica no debía ser eludida, incluso aunque estuviera claro que los intereses patrimoniales de la burguesía del norte de Oxford probablemente la iban a utilizar para librarse de la fábrica de coches si tenían oportunidad. En vez de enterrarlo, el problema del horizonte temporal y de los intereses de clase necesitaba debatirse explícitamente. Además, aunque de ninguna manera defendía el desastroso comportamiento de BA, pensaba que era importante señalar que la compañía había perdido un tercio de su valor de mercado en los primeros meses de 1992 y que sus esperanzas de hacer fortuna en el mercado inmobiliario habían disminuido seriamente con la crisis del sector en 1990. Esto planteaba cuestiones sobre las nuevas formas de control público o comunitario de la actividad empresarial (como el giro de BA hacia la especulación inmobiliaria como alternativa a la producción), que no repitieran la amarga historia de la nacionalización (como las desastrosa reconversiones y reordenamientos de las estructuras de empleo, que ya había sufrido Rover cuando era British Leyland en la década de 1970).

Me parecía desleal para la concepción del socialismo no hablar sobre *todos* estos temas en la conclusión. No con la idea de que pudieran resolverse, me apresuré a añadir, sino porque abrían un terreno de discusión que estaba implícito en los materiales reunidos en el libro. Esa conclusión mantendría abiertas las diversas posibilidades y ayudaría a los lectores a considerar las distintas opciones de comportamiento respecto a un amplio terreno de elecciones, al mismo tiempo que prestaba una adecuada atención a las complejidades y dificultades de la situación. Pero Hayter pensaba, aunque estuviera parcialmente de acuerdo en el significado a largo plazo de estas ideas, que discutirlas diluiría la lucha inmediata por mantener los empleos en Cowely y evitar su traslado a una nueva planta fuera del alcance de los sindicatos en Swidon. Ella sostenía que los temas que yo quería plantear solo podían recibir atención cuando la mano de obra y los militantes sindicales progresistas hubieran recuperado su fuerza y poder en el centro de trabajo.

Quedó claro que yo estaba funcionando a una escala diferente y con diferentes clases de abstracciones. Pero el ímpetu de la campaña, la investigación y el libro no procedían de mí. Surgieron de la extraordinaria fuerza y poder de una tradición de militancia sindical que emanaba de la fábrica. Esta tradición tenía su propia versión del internacionalismo y sus presunciones de verdad universal, aunque se podría sostener que su apresamiento y osificación por una retórica trotskista bastante estrecha de miras era tanto parte del problema como el conflicto más fundamental entre la perspectiva de Hayter y la mía. Pero sería una equivocación presentar el argumento en términos sectarios, porque siempre estuvo presente la cuestión de una política directamente basada en la fábrica frente otra política más global. Yo seguía creyendo que la política de una supuestamente no problemática extensión desde la fábrica hacia el exterior de un modelo prospectivo de transformación social integral era fundamentalmente errónea. La idea de que lo que es bueno y correcto desde el punto de vista del militante sindical de Cowely es bueno y correcto para la ciudad y, por extensión, para la sociedad en general es demasiado simplista. Para que el socialismo rompa sus lazos locales y se convierta en una alternativa viable al modo de producción y a las relaciones sociales del capitalismo hay que desplegar otros niveles y clases de abstracciones. Pero hay algo igualmente problemático en cuanto a imponer una política dirigida por abstracciones sobre gente que durante muchos años ha entregado su vida y trabajo de una manera concreta y en un lugar concreto.

Entonces, ¿qué nivel y qué tipo de abstracciones deberíamos desplegar? ¿Qué podría significar ser leal a abstracciones en vez de a la gente real? Por debajo de esas preguntas se encuentran otras. ¿Qué es lo que constituye una reivindicación privilegiada del conocimiento y cómo podemos juzgar, entender, arbitrar y quizá negociar, utilizando conocimientos diversos construidos a niveles de abstracción muy diferentes y en condiciones materiales radicalmente distintos?

II. Raymond Williams y la política de abstracción

Estas eran cuestiones que preocuparon a Raymond Williams y que surgieron frecuentemente en su trabajo, aunque, por razones que pronto serán evidentes, están mucho mejor expresadas en sus novelas que en su teorización cultural. Tengo que dejar claro que mi propósito aquí no es presentar a Williams como un dechado de virtudes sobre estas cuestiones. Realmente, acepto la crítica de que cuanto más Williams se encamina a lo que podríamos denominar «holismo cultural» –la idea de que la cultura debe entenderse como «un modo de vida total» y de que las prácticas sociales tienen que interpretarse como «elementos indisolubles de un continuo

proceso social material»–, más se aproxima a una perspectiva organicista del orden social; una «comunidad» caracterizada por una cierta «estructura de sentimiento» entendido como un «modo de vida total», que no puede evitar ser excluyente respecto a los de fuera y, en algunos aspectos, también ser opresiva para los de dentro. Las intervenciones críticas de Edward Said y Paul Gilroy señalan con fuerza las dificultades que presenta esta perspectiva respecto a los forasteros, y este último acusa a Williams de complicidad con un colonialismo e imperialismo metropolitano en virtud de su situacionalidad dentro de las «estructuras de sentimiento», que estaban asociadas con el apoyo de la clase obrera al Imperio británico[2]. Una perspectiva puramente organicista hace que sea igualmente difícil examinar las múltiples fuerzas de la opresión y dominación dentro de una configuración cultural. Por ejemplo, en general se considera que Williams en ningún momento es lo suficientemente sensible a la cuestión del género, aunque de nuevo, sentía que trataba esas cuestiones con mucha más firmeza en sus novelas que en sus teorizaciones. La comprensiva y constructiva crítica que hace Leslie Roman de algunas de las trampas en las que algunas veces parece caer Williams resulta ejemplar en su exposición de algunos de los peligros, así como de las oportunidades, que William crea tanto desde una perspectiva feminista como desde otra racialmente más sensible[3]. Tampoco hay ninguna duda de que la reluctancia de Williams a dejar atrás la «experiencia vivida» le conduce a aceptar, como ha señalado Stuart Hall, una «idea bastante empirista de la experiencia»[4], como si no hubiera nada problemático en tomar la experiencia diaria como una base directa para la construcción de la teoría. La reticencia de Williams en este aspecto incluso ha llevado a algunos críticos, como George Snedeker, a concluir, equivocadamente creo yo, que Williams no hizo ninguna contribución teórica en absoluto, salvo dar a las nociones de hegemonía de Gramsci una vida nueva y más matizada[5]. Sin embargo, aquí subyace una cierta paradoja porque también es cierto, como admite Snedeker, que la influencia de Williams, a pesar de todos sus supuestos defectos, «sigue siendo fuerte en los estudios culturales contemporáneos, con sus énfasis en las contrahegemonías de los movimientos feministas, de los surgidos en el Tercer Mundo y de los de la clase obrera».

---

[2] Edward Said y Raymond Williams, «Appendix: Media, Margins and Modernity», en R. Williams, *The Politics of Modernism*, Londres y Nueva York, Verso, 1989; Paul Gilroy, *There Ain't no Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987.

3 Leslie Roman, «"On the Ground" with Antiracist Pedagogy and Raymond Williams's Unfinished Project to Articulate a Socially Transformative Critical Realism», en Dennis Dworkin y Leslie Roman (eds.), *Views Beyond the Border Country*, Londres, Routldge, 1993.

[4] Stuart Hall, «Politics and letters», en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 62.

[5] George Snedeker, «Between Humanism and Social Theory: The Cultural Criticism of Raymond Williams», *Rethinking Marxism*, vol. 6, 1993.

No trataré de defender ni de hacer una crítica sistemática de Williams en cuanto a las controvertidas posiciones que tomó en la política y la cultura (véanse los ensayos editados por Terry Eagleton y por Dworkin y Roman para discusiones más amplias[6]). Pero hay dos puntos decisivos respecto a su trabajo que ayudan a explicar por qué tantos de sus más acérrimos críticos a menudo acaban regresando a sus formulaciones. La primera se refiere a la manera dialéctica en la que formula sus conceptos. Se puede considerar, por ejemplo, el siguiente pasaje:

> En la mayoría de las descripciones y análisis, la cultura y la sociedad están expresadas en un habitual tiempo pretérito. La barrera más fuerte para el reconocimiento de la actividad cultural humana es esta inmediata y regular conversión de la experiencia en productos acabados. Lo que es justificable como procedimiento en la historia consciente, donde bajo ciertos presupuestos muchas acciones pueden considerarse definitivamente finalizadas, se proyecta habitualmente no solo sobre la sustancia siempre en movimiento del pasado, sino sobre la vida contemporánea en la que las relaciones, instituciones y formaciones en las que todavía estamos activamente implicados son convertidas, por este modo de procedimiento, en totalidades formadas en vez de procesos formativos y en formación. El análisis se centra entonces en las relaciones entre estas instituciones, formaciones y experiencias ya producidas, de manera que ahora, como en ese pasado producido, solamente existen las explícitas formas fijas, y la presencia viva está siempre, por definición, en retroceso[7].

Williams no es inmune a la tendencia a producir concepciones alienadas, que materializan las «totalidades formadas» como dominantes frente a los «procesos formativos y en formación». Pero sin duda esta cita manifiesta una fuerte preferencia por lecturas dialécticas que priorizan el entendimiento de los procesos sobre el de las cosas, de manera que cualquier idea organicista de comunidad, por ejemplo, está necesariamente atemperada por el conocimiento de los complicados flujos y procesos que la sostienen. Aquí Williams muestra un terreno de posibilidades *teóricas* en el que continuamente puede cuestionarse la reducción de las relaciones entre las personas a relaciones entre los conceptos, al mismo tiempo que cobra vida nuestro entendimiento de relaciones, instituciones y formas centrando nuestra atención en los procesos en funcionamiento que las producen, las sustentan o las disuelven.

El segundo punto es que el modo de «arraigo» de la acción política (como les gusta decir a sociólogos contemporáneos como Marc Granovetter[8]) en

---

[6] T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge, Polity, 1989; D. Dworkin y L. Roman (eds.), *Views Beyond the Border Country,* cit.
[7] R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 128-129.
[8] Marc Granovetter, «Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, vol. 91, 1985.

lo que a los antropólogos les gusta denominar «cultura íntima»[9] es simultáneamente empoderante y problemático. Pero también se deduce que las abstracciones a las que recurrimos no pueden ser entendidas independientemente de dónde esté arraigada la actividad política y teórica y de lo que sea íntimo en el seno de la vida social. Un estudio de algunas de las formulaciones de Williams puede ser aquí una inestimable ayuda, ya que a lo largo de su trabajo utiliza y cuestiona sistemáticamente las nociones de arraigo y de cultura íntima. A continuación prestaré una atención especial a la manera en que Williams trata el *medioambiente*, el *espacio* y el *lugar* como conceptos estructuradores que ayudan a definir lo que puedan significar estas ideas.

III. La novela como historia medioambiental

> Presiona tus dedos cerrados sobre esta piedra cubierta de liquen. Este lugar se afirmó, se hizo y rehízo con esta piedra y esta hierba, con este suelo rojo. Sus generaciones son distintas, pero todas repentinamente presentes[10].

Así acaba la declaración inicial de la última e inacabada novela de Williams. La historia empieza en el año 23000 a. C. y atraviesa periodos de enormes cambios medioambientales y sociales. La segunda historia, por ejemplo, está situada al borde de la gran placa de hielo que rodeaba las Montañas Negras en el momento álgido de la glaciación en el año 16.000 a.C. Episodios posteriores abordan el advenimiento de la agricultura, la escritura y otros momentos clave de transformación del medio físico y social por medio de la acción humana. Las primeras reconstrucciones se apoyan fuertemente en la historia arqueológica, paleológica y medioambiental (la lista de fuentes que se suministra al final del segundo volumen es realmente extensa), mientras que los periodos posteriores descansan mucho más sobre las obras de historiadores de la economía, de la sociedad y la cultura, elaborando un relato de ficción profundamente enraizado en realidades materiales identificadas por medio de la investigación a lo largo de un amplio abanico de disciplinas. Episodio tras episodio, la gente que ha atravesado y luchado en ese lugar adquiere vida.

Cabe preguntarse, pues, ¿por qué uno de los más eminentes intelectuales socialistas de Gran Bretaña, en la última de las obras de ficción que emprendió, decidió escribir sobre la historia social y medioambiental de las Montañas Negras?

---

[9] Claudio Lomnitz-Adler, «Concepts for the Study of Regional Culture», *American Ethnologist*, vol. 18, 1991.

[10] R. Williams, *People of the Black Mountains: The Begining*, Londres, Chatto & Windus, 1989, vol. 1, p. 2.

Una respuesta parcial a esa pregunta probablemente se encuentre en la insistencia de Williams en que los seres sociales nunca pueden escapar de su arraigo en el mundo de la naturaleza y en que ninguna concepción de la acción política podría, en última instancia, permitirse abstracciones que no englobaran ese hecho. «Naturaleza» era una palabra clave para Williams[11], quizá «la palabra más compleja del lenguaje», ya que la idea que conlleva «contiene, aunque a menudo pase desapercibida, una extraordinaria cantidad de historia humana [...] tan complicada y cambiante como cambian otras ideas y experiencias»[12]. Por ello, una investigación de la historia medioambiental y de las cambiantes concepciones de la naturaleza proporcionaba una poderosa y privilegiada manera de investigar y entender el cambio social y cultural. Williams interpreta dialécticamente lo social y lo medioambiental como diferentes caras de la misma moneda. La detallada atención a la cara medioambiental, sin embargo, suponía poner de manifiesto ciertas características que de otra manera se podían haber perdido. Su materialismo y su realismo crítico siempre le muestran que el trabajo (o lo que en otros lugares llama la «subsistencia») –ampliamente entendido como fuente de vida y como actividad culturalmente creativa– es el proceso fundamental a través del cual se constituye nuestra relación con el mundo de la naturaleza y nuestro entendimiento de él. «Una vez que empezamos a hablar de hombres que mezclan su trabajo con la tierra, nos encontramos en todo un mundo de nuevas relaciones entre el hombre y la naturaleza, y separar la historia natural de la historia social resulta extremadamente problemático»[13]. Semejante perspectiva dialéctica y transformadora de cómo unas específicas relaciones sociales se conectan con nuevas maneras de mezclar el trabajo con la tierra no es exclusiva de Williams. Se hace eco, por ejemplo, de las opiniones de Marx y Engels de que «mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres están mutuamente condicionadas», porque «actuando sobre el mundo exterior y cambiándolo, [nosotros] al mismo tiempo cambiamos nuestra [propia] naturaleza»[14]. William Cronon, el decano del movimiento contemporáneo a favor de una forma de historia distintivamente medioambiental, hace una argumentación similar:

> Una historia ecológica comienza por asumir una relación dinámica y cambiante entre medioambiente y cultura, una relación tan adecuada para producir contradicciones como continuidades. Además, asume que las interacciones de ambos son dialécticas. El medioambiente

[11] R. Williams, *Keywords*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 219.
[12] R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 67.
[13] *Ibid.*, p. 76.
[14] Karl Marx, *Capital*, (tres volúmenes), Nueva York, International Publishers, 1967, p. 173 [ed. cast.: *El capital*, Madrid, 2000].

> puede inicialmente dar forma al abanico de elecciones disponibles para un pueblo en un momento dado, pero después la cultura remodela este respondiendo a esas elecciones. El medioambiente remodelado presenta un nuevo conjunto de posibilidades para la reproducción cultural, estableciendo así un nuevo ciclo de determinación mutua. Los cambios en la manera en que la gente crea y recrea su subsistencia deben ser analizados en términos de los cambios no solo en sus *relaciones sociales* sino también en sus *relaciones ecológicas*[15].

Pero la historia medioambiental de las Montañas Negras no es algo que evoluciona simplemente en el lugar. La novela recoge oleadas de migración y colonización que sitúan la historia de la Montañas Negras en una matriz de espacialidad constituida por los flujos y movimientos que laten en Europa y más allá. El carácter distintivo, o lo que Williams afectivamente llama la «dulzura del lugar», se construye mediante la actuación en ese lugar de intervenciones e influencias del exterior. Los tres temas del lugar, el espacio y el medio, están estrechamente entrelazados en esta particular novela como elementos inseparables de complejos procesos de transformación social y medioambiental.

Pero, ¿por qué elegir la novela como vehículo para explorar estos temas? ¿Por qué no escribir directamente historia medioambiental o quedarse contento con la abundante fuente de materiales sobre la que se basa Williams? Creo que hay dos razones.

La primera está explícitamente expuesta en las novelas cuando personajes clave reflexionan sobre la naturaleza de sus propios conocimientos y entendimientos. En *People of the Black Mountains*[16] encontramos a Glyn –el personaje a través del que se hacen históricamente presentes las voces y los cuentos del pasado– reflexionando sobre los conocimientos disciplinares del lugar:

> Sin embargo, los tipos de análisis que se construían con estas disciplinas tenían sus propias debilidades [...]. Reducían lo que estaban estudiando a un procedimiento interno; en los peores casos, a material para una carrera cerrada. Si las vidas y los lugares estaban siendo buscados seriamente, era necesario un poderoso compromiso con las vidas y los lugares. El modelo de poliestireno y sus equivalentes textuales y teóricos seguían siendo diferentes de la sustancia que reconstruían y simulaban [...]. En sus libros y mapas de la biblioteca, o en la casa o en el valle, había una historia común que podía trasladarse a cualquier sitio, en una comunidad de evidencias e investigación racional. Sin embargo,

---

[15] William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*, Nueva York, Hill and Wang, 1983, pp. 13-14.
[16] R. Williams, *People of the Black Mountains: The Begining*, cit., vol. I, pp. 10-12.

> solo tenía que moverse por las montañas para que una clase diferente de mente se afirmara a sí misma: tenazmente nativa y local, pero que llegaba más allá hasta un flujo común más amplio donde el tacto y la amplitud reemplazaban al registro y al análisis; no era la historia como narrativa sino las historias como vidas.

Este es un tema familiar en la novela de Williams (y presagia el movimiento dentro de la disciplina de la historia desde la narrativa a la forma de relato). En *Border Country* encontramos de forma similar a Matthew Price, igual que Williams educado en Cambridge e hijo de un ferroviario de una comunidad rural de Gales pero ahora ficticiamente situado en Londres como profesor universitario de historia económica. Su trabajo sobre movimientos de población en Gales en el siglo XIX ha llegado a un punto muerto. Los datos están todos ahí, pero hay algo que falta:

> Las técnicas que he aprendido tienen la solidez y la precisión de cubitos de hielo, mientras se mantiene una temperatura determinada. Pero se trata de una temperatura que realmente no puedo mantener, la puerta de la caja queda abierta. No se trata realmente de un movimiento de población desde Glynmawr a Londres, es un cambio de sustancia, como ha tenido que ser para ellos cuando dejaron sus pueblos. Y las maneras de medir esto no solo están fuera de mi disciplina. Están juntas en algún otro lugar que *puedo sentir pero no manejar, tocar pero no aprehender* (cursiva añadida)[17].

La implicación está suficientemente clara y se aplica con gran fuerza al propio trabajo de Williams. Preocupado por las vidas vividas por la gente, la forma novela le permite representar las cualidades diarias de esas vidas de maneras que no podrían ser afrontadas o aprehendidas por otros medios. Así que, mientras que, por un lado, Williams insiste en que sus novelas no deberían tratarse al margen de sus teorizaciones culturales, también admite libremente que encontró algunos temas más fáciles de explorar en sus novelas que en su obra teórica[18].

Pero hay otra razón detrás de la elección de la forma novela. Williams quiere enfatizar las maneras en que las elecciones personales y particulares hechas bajo determinadas condiciones son la misma esencia del cambio histórico-geográfico. La novela no está sujeta a la clausura de la misma manera que lo están formas más analíticas de pensamiento. Siempre hay elecciones y posibilidades, tensiones y diferencias perpetuamente sin resolver, sutiles cambios en estructuras de sentimiento y todo ello supone alterar los términos del debate y de la acción política incluso bajo las condiciones

---

[17] R. Williams, *Border Country*, Londres, Chatto & Windus, 1960, p. 10.
[18] R. Williams, *Resources of Hope*, Londres, Verso, 1989, p. 319.

más difíciles y desesperadas. Williams era un gran admirador del teatro de Brecht del que decía que había descubierto «maneras de representar genuinas alternativas: no tanto como en el drama tradicional mediante la personificación de alternativas en personajes opuestos, sino por medio de su encarnación en una persona que vive de una manera y luego de otra, invitándonos a que saquemos nuestras propias conclusiones»[19]. Esto significa que «no hay una resolución impuesta; la tensión está ahí hasta el final y se nos invita a que la tengamos en cuenta». Todos los principales personajes de Williams viven esa tensión y las historias de las gentes de las Montañas Negras también tratan precisamente de eso. Políticamente esto le permite recordarnos la manera en que estas gentes, en virtud de las elecciones que hacen y de las maneras en que vivieron sus vidas, están todas «históricamente presentes». Su propósito es el empoderamiento en el presente mediante la celebración de la fuerza y la capacidad de sobrevivir en el pasado. Pero también hay algo más actuando:

> La crisis que atravesé tras la muerte de mi padre, que era un socialista y un trabajador del ferrocarril –no he sido capaz de explicar esto adecuadamente a la gente, quizá lo expliqué en parte en mi novela *Border Country*– se debió al sentimiento de una cierta derrota de *una idea del valor*. Puede que esta fuera una respuesta poco razonable. Bien, falleció, falleció demasiado pronto, pero los hombres y las mujeres mueren. Pero era muy difícil no verle finalmente como una víctima. Supongo que esta fue la clase de experiencia que me llevó a la novela histórica que estoy escribiendo ahora, *People of the Black Mountains*, sobre los movimientos de la historia durante un periodo muy largo, dentro y a través de un particular lugar de Gales. Y esta historia es un registro de [...] derrota, invasión, persecución, opresión. Cuando se ve lo que se hizo a la gente que son físicamente mis ancestros, se siente como algo casi increíble [...]. Las derrotas se han producido una y otra vez, y lo que mi novela está tratando de explorar es simplemente la condición de cualquier cosa que sobrevive. No es cuestión de una simple respuesta patriótica: somos galeses y todavía estamos aquí. Es la infinita resiliencia, incluso la astucia, con la que la gente ha conseguido persistir en condiciones profundamente desfavorables, *y la llamativa diversidad de creencias con la que han expresado su autonomía. Un sentido del valor que se ha abierto camino a través de diferentes clases de opresión de diferentes formas [...] una personificación arraigada e indestructible pero también cambiante de las posibilidades de la vida común*[20] (cursiva añadida).

El arraigo que Williams ensalza es la capacidad de los seres humanos, como seres *sociales*, para perpetuar y alimentar en sus vidas diarias y en sus prácticas culturales la *posibilidad* de valores comunes, en medio de una llamativa

[19] R. Williams, «The achivement of Bretch», *Critical Quarterly*, vol., 3, 1961, p. 157.
[20] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., pp. 321-322.

heterogeneidad de creencias. Sin embargo, el mantenimiento de semejantes valores depende decisivamente de cierta clase de relación interpersonal, que típicamente se produce en determinados lugares.

IV. La dialéctica del espacio y del lugar

Entonces, ¿qué es lo que estaba construyendo la gente en las Montañas Negras? Era un *lugar* que «se afirmó, se hizo y rehízo». ¿Pero qué significaba el *lugar* para Williams? No es una de sus palabras clave (aunque sí lo es «comunidad», que por lo general recibe una connotación vinculada a un lugar). No obstante:

> Una nueva teoría del socialismo debe incorporar de manera central la cuestión del *lugar*. Podemos recordar que el razonamiento era que el proletariado no tenía país, el factor que le diferenciaba de las clases propietarias. Pero el lugar ha demostrado ser un elemento decisivo –quizá más para la clase obrera que para las clases poseedoras de capital– en el proceso de vinculación producido por la explosión de la economía internacional y por los destructivos efectos de la desindustrialización sobre viejas comunidades. Cuando el capital se ha trasladado, la importancia del lugar se revela con más claridad[21].

De acuerdo con esta explicación, el arraigo de la acción política de la clase obrera está principalmente en el «lugar». De cualquier forma, en sus novelas el significado del lugar se vuelve particularmente claro. Los procesos de creación y disolución del lugar –de nuevo una concepción muy dialéctica comparada con la entidad ya formada de un lugar definido– son momentos activos en la acción. Pero la constitución del lugar no puede abstraerse de los cambiantes modelos de relaciones espaciales. Este principio está constantemente reiterado en *People of the Black Mountains* y también forma parte del increíblemente rico análisis literario de *The Country and the City*. Se vuelve incluso más intenso en el episodio de la huelga de *Border Country*: la conciencia política de una comunidad rural de Gales, atravesada por las vías del ferrocarril por donde fluyen las mercancías y la información, se transforma en virtud de su relación con una huelga de mineros en el sur de Gales, que finalmente queda traicionada por decisiones tomadas en Londres. En un ensayo sobre la huelga general de 1926, Williams deja claro cómo el episodio de *Border Country* tomó forma después de largas conversaciones con su padre. Aquí reflexiona de la siguiente manera sobre la estructura del problema:

> Estos hombres en esa estación rural eran trabajadores industriales, sindicalistas que formaban un pequeño grupo dentro de una economía

[21] *Ibid*., p. 242.

> primordialmente rural y agraria. Todos ellos, como mi padre, todavía tenían estrechas conexiones con esa vida agraria […]. Al mismo tiempo, la misma realidad del ferrocarril –con los trenes pasando desde ciudades, fábricas, puertos y minas de carbón– y la presencia del teléfono y del telégrafo –que eran especialmente importantes para los guardagujas porque a través de ellos formaban una comunidad con una amplia red social con otros guardagujas, hablando no solo del trabajo con hombres con los que podrían no encontrase nunca pero a los que conocían muy bien por su voz, opiniones e historia– hacían que formaran parte de una moderna clase obrera industrial[22].

El episodio de la huelga muestra cómo algo especial se alcanza en ese lugar; en este caso una realización de la conciencia de clase y un entendimiento de la *posibilidad* (y esta palabra está siempre acechando en los márgenes de todos los análisis de Williams) de una alternativa real. Pero a esta posibilidad se llega a través de la internalización dentro de ese lugar y de esa comunidad particular de impulsos que se originan en el exterior. La manera en que unos impulsos externos se transforman en una «estructura de sentimiento» muy local es una parte crucial de la historia. Algo muy especial sucede en la ficticia Glynmawr (la huelga, dice, había planteado las posibilidades de un progreso común «con una vivacidad extraordinariamente práctica»[23]) y en la Pandy real para dar un significado al socialismo que era de un orden peculiarmente elevado, haciendo así que la tragedia de su liquidación desde la lejanía fuera especialmente devastadora.

Pero aquí actúa una contracorriente. Después del colapso de la huelga, uno de sus dinámicos dirigentes, Morgan Prosser, se lanza a hacer negocios hasta que finalmente se convierte en el mayor empresario del valle, que finalmente será comprado por el capital empresarial. Morgan dice:

> «Tal como era, este lugar está acabado. Lo que importa a partir de ahora no son los campos ni las montañas, sino la carretera. No habrá ningún pueblo como un lugar en sí mismo. Solo habrá un nombre por el que pasarás, casas a lo largo de la carretera. Y ahí será donde viviréis, daros cuenta. En una cuneta»[24].

Aunque Morgan siempre manifiesta su disposición a renunciar a sus negocios si se encuentra otra genuina alternativa para el progreso común, incesantemente insiste en que la única elección es o bien «asentarse» en el lugar y aceptar lo que venga, o internalizar lo que se pueda de las fuerzas externas en juego y utilizarlas para obtener una ventaja particular, personal o vinculada con el lugar.

---

[22] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., pp. 105-106.
[23] R. Williams, *Border Country*, cit., p. 153.
[24] *Ibid*., p. 242.

En *The Fight for Manod*, esta internalización local de los valores capitalistas se hace incluso más evidente. Peter Owen, el sociólogo radical cooptado para ver lo que puede significar una nueva ciudad construida en un páramo rural de Manod, en Gales, dice que «la historia real está allí, en el maldito centro, en el eje Birmingham-Dusseldorf con oficinas en Londres, Bruselas, París, Roma». «Lo que siempre nos destruye es este dinero que viene de fuera», se queja Gwen, una vecina del pueblo[25]. Cuando la historia de las adquisiciones secretas de tierras por parte de la empresa sale a la luz, vemos cómo un capitalismo sin rostro ejerce una influencia profundamente corruptora sobre toda la gente del lugar:

> Las empresas. Y después la distancia, la cotidiana evidencia de la distancia entre esa pista en Manod, entre todos los problemas inmediatos de Gwen e Ivor y de Trevor y Gethin y los otros: la distancia desde ellos a este registro de empresas, pero al mismo tiempo las relaciones son tan sólidas, tan aseguradas. Las transacciones les llegan directamente. No simplemente como una fuerza del exterior, sino como una fuerza con la que se han comprometido, de la que ahora forman parte. Pero a pesar de todo, una fuerza que no se preocupa nada por ellos, que está recorriendo su propio camino[26].

Lo que se deduce para Matthew es la amarga comprensión de que

> seguir lo que parecen nuestros propios intereses, como están haciendo los granjeros en Manod, no va en contra [de este proceso] sino que es parte de él; es la reproducción local.

Todo esto plantea graves problemas de identidad política, que dependen del abanico espacial a través del cual el pensamiento y la acción política se interpretan como posibles:

> «Este es Tom Meurig», dijo Peter. «Vive en Llanidloes o en Europa, no puedo recordar en cuál de los dos sitios». Tom Meurig se rió…
>
> «No acaba de decidirse», dijo Peter, «si proclamar inmediatamente una federación de los Pueblos Celtas, con un puesto honorario para los vascos, o simplemente lanzarse sobre Europa con este nuevo socialismo comunal con el que han estado soñando en las colinas».
>
> «Una de las dos», dijo Meurig, «o la tercera posibilidad: llevar a uno de los nuestros al consejo del distrito»[27].

---

[25] R. Williams, *The Fight for Manod*, Londres, Chatto & Windus 1979, p. 140.
[26] *Ibid*., p. 153.
[27] *Ibid*., p. 133.

El humor de ese diálogo oculta una increíble tensión. Resulta que la internalización de esas fuerzas externas en Manod depende decisivamente de un granjero en el consejo del distrito que tiene un conocimiento privilegiado de planes incubados en otros lugares. El lugar relevante y la variedad de la acción política (así como de la acción en la novela) no pueden resolverse al margen de un modo particularmente dialéctico de definir las lealtades al lugar a través del espacio. Y dentro de esas lealtades siempre encontraremos una peculiar tensión entre resistencia y complicidad con los procesos sociales dominantes.

V. El lugar de la política socialista

Williams trata de incorporar más directamente el «lugar» a la teorización socialista. La frase clave aquí es lo que él denomina «particularismo militante». Quiero prestar una atención especial a esta idea, ya que ella recoge algo muy importante sobre la historia y las perspectivas del socialismo. Williams hace las siguientes reflexiones:

> El carácter único y extraordinario de la autoorganización de la clase obrera ha sido que ha tratado de conectar de una manera muy especial las luchas particulares con una lucha general. Como movimiento, se ha lanzado a hacer real lo que a primera vista es la extraordinaria afirmación de que la defensa y el progreso de ciertos intereses particulares, adecuadamente reunidos, es de hecho el interés general[28].

Los ideales forjados a partir de la experiencia afirmativa de solidaridades en un lugar se generalizan y universalizan como un modelo de funcionamiento de una nueva forma de sociedad que beneficiará a toda la humanidad. Esto es lo que Williams quiere decir con «particularismo militante» y considera que es algo profundamente arraigado en la historia del socialismo progresista en Gran Bretaña, así como en «una parte muy significativa de la historia de Gales». No es difícil generalizar la observación, aunque el propio Williams se mostrara reluctante a dejar que las particularidades y especificidades de lugares reales fueran la base fundamental de su pensamiento. Los revolucionarios franceses, después de todo, proclamaron las doctrinas de «los derechos del hombre»; el movimiento obrero internacional proclamó la transición global al socialismo para beneficio de todos; el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos expresó una política de justicia racial universal, y ciertas tendencias del feminismo contemporáneo y del movimiento ecologista proyectan su particularismo militante como la base de una reconstrucción social de amplio alcance que nos ayudará, o salvará, a todos.

---

[28] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., pp. 249, 115.

Williams parece sugerir que muchas de las formas de compromiso político, si es que no *todas*, tienen su fundamento en alguna clase de particularismo militante (como el que yo encontré en Cowely). Pero la dificultad está en que

> debido a que había empezado como local y afirmativo, asumiendo una extensión no problemática desde su propia experiencia local y comunitaria para llegar a un movimiento mucho más general, nunca era suficientemente consciente de los obstáculos realmente sistemáticos que se levantaban en el camino[29].

Semejantes obstáculos solo podían entenderse por medio de abstracciones capaces de afrontar procesos que estaban fuera de la experiencia local directa. Y aquí está el problema. El paso desde solidaridades tangibles entendidas como modelos de vida social organizada en comunidades afectivas y cognoscibles, a un conjunto de concepciones más abstractas que tenga fuerza universal, implica el paso desde un nivel de abstracción –unido al lugar– a otro nivel de abstracción capaz de extenderse a través del espacio. Y en ese paso, algo estaba destinado a perderse. Williams señala con tristeza que «necesariamente llegó la política de la negación, la política de la diferenciación, la política del análisis abstracto. Y estas políticas, nos gusten o no, eran ahora necesarias incluso para entender lo que estaba sucediendo». Incluso el lenguaje cambia, desde palabras de las cuencas mineras como «nuestra comunidad» y «nuestra gente», a «la clase obrera organizada», el proletariado y las «masas» en las metrópolis donde las abstracciones se debaten más acaloradamente[30].

El cambio desde un mundo conceptual, desde un nivel de abstracción a otro, puede amenazar los objetivos y valores comunes, que fundamentan el particularismo militante que se ha alcanzado en lugares concretos:

> Este fue mi descubrimiento más triste: cuando encontré que en mí mismo [...] se había producido la forma más decisiva de imperialismo. Es decir, cuando partes de tu mente son apropiadas por un sistema de ideas, por un sistema de sentimientos, que realmente emana del centro de poder. Directamente en tu propia mente, y directamente dentro de la oprimida y despojada comunidad, se reproducen elementos del pensamiento y del sentimiento de ese centro dominante [...]. Si esa política negativa es la única política, entonces se trata de la victoria final de un modo de pensamiento que me parece el producto final de la sociedad capitalista. Cualquiera que sea su etiqueta política, es un modo de pensamiento que realmente ha convertido las relaciones entre hombres en relaciones entre cosas o entre conceptos[31].

---

[29] *Ibid*., p. 115.
[30] R. Williams, *Loyalties*, Londres, Chatto & Windus, 1985, p. 293.
[31] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., 117.

Esta tensión entre los diferentes niveles y tipos de abstracciones, a los que recurren necesariamente los individuos para entender su relación con el mundo, es especialmente intensa en sus novelas y, a menudo, está internalizada dentro de las conflictivas emociones de los protagonistas. En *Border Country*, Matthew toma el nombre dado por su padre en el mundo exterior, pero en Glynmawr siempre se le conoce como Will, el nombre que quería su madre. La dualidad de esa identidad, ¿quién es él, Matthew o Will?, funciona constantemente a lo largo de la novela. Atrapado en esa dualidad, se vuelve casi imposible encontrar un lenguaje con el que hablar.

> Él fue formado para el distanciamiento: el mismo lenguaje, consistentemente abstracto y generalizador, le servía de respaldo. Y el distanciamiento era algo real de otra manera. En su casa se sentía tanto un niño como un extranjero. No podía hablar como ninguno de los dos, realmente no podía hablar como él mismo en absoluto, sino solamente en los términos que ofrecía su modelo[32].

La tensión se produce incluso en la manera en que se recuerda un paisaje familiar:

> Una cosa era llevar a todas partes su imagen en la cabeza, como hacía, sin que pasara un día sin que cerrara los ojos y lo viera otra vez, su único paisaje. Pero era diferente estar allí y ver la realidad. No era menos bella; cada detalle del campo llegaba con su vieja excitación. Pero aun así no era como la imagen había sido. Ya no era un paisaje o una vista, sino un valle que la gente estaba utilizando. Mientras observaba se dio cuenta de lo que había sucedido al irse. El valle como paisaje le había acompañado, pero su trabajo había sido olvidado. El visitante ve la belleza, el habitante un lugar donde trabaja y tiene amigos. Lejos, cerrando los ojos, había estado viendo este valle, pero como lo ve un visitante, como lo muestra la guía: este valle donde había vivido más de la mitad de su vida[33].

Para Williams esta distinción entre la «mirada del turista» y las vidas vividas en el lugar es decisiva. Las vidas vividas y el sentido del valor que se adscribe a ellas están arraigadas en un medio activamente modelado y alcanzado por medio del trabajo, del juego y de un amplio conjunto de prácticas culturales. Aquí hay una profunda continuidad entre la atmósfera medioambiental de *Border Country* y la historia más explícitamente medioambiental de *People of the Black Mountains*. Solamente al final de la primera de estas novelas pueden reunirse Matthew/Will, quizá para reconciliar las diferentes estructuras de sentimiento que surgen a través

---

[32] R. Williams, *Border Country*, cit., p. 83.
[33] *Ibid*., p. 75.

de una mente que se afirma a sí misma andando por la montaña y del conocimiento que se alcanza mediante los «modelos de poliestireno y sus equivalentes teóricos»:

> Ahora parece como si fuera el fin del exilio. No regresar, sino el sentimiento de finalizar el exilio. Porque la distancia queda medida y eso es lo que importa. Midiendo la distancia llegamos a casa[34].

En las novelas de Williams surge una y otra vez esta misma dualidad. La batalla entre diferentes niveles de abstracciones, entre particularidades diferentemente entendidas de lugares y las necesarias abstracciones que se requieren para llevar esos entendimientos a un terreno más amplio, el derecho a transformar el particularismo militante en algo más sustancial en el escenario mundial del capitalismo; todos estos elementos se convierten en líneas centrales de contradicción y tensión, que impulsan el argumento de las novelas. *Loyalties* aborda decisivamente esas tensiones. Y en esa novela tenemos una exploración mucho más profunda de los dilemas políticos que la que se produce en la obra teórica.

VI. Una cuestión de lealtades

La historia de *Loyalties* empieza con un encuentro en 1936 entre mineros galeses y estudiantes de la Universidad de Cambridge en una granja de Gales para concebir medios comunes para luchar contra el fascismo en España. De ese encuentro surge una breve relación pasional entre una chica galesa, Nesta, que tiene sorprendentes talentos artísticos, y Norman, un joven estudiante de Cambridge de clase alta. Inmediatamente se plantea la cuestión de sus lugares específicos, tanto materialmente como en la estructura de la sociedad. Ella mantiene que el lugar –Danycapel– ha hecho de ella lo que es; él, amablemente, admite que por ello debe ser un buen lugar, pero a continuación la anima para que no se quede atascada en él. Ella se queda allí para el resto de su vida –la mujer arraigada en el lugar concreto que la ha alimentado y que ella continúa alimentando– mientras que él, el hombre, vuelve a un mundo más cosmopolita, internacionalista y aparentemente sin raíces, de intriga política internacional e investigación científica. Aunque los dos no vuelven a hablar otra vez después de sus breves encuentros iniciales, la novela gira en torno a la continuación de la tensión entre ellos, primordialmente en la figura de Gwyn, el hijo nacido fuera del matrimonio entre dos clases y dos posiciones de género –una estrechamente atada al lugar y la otra extendiéndose más ampliamente por el espacio– dentro de una

[34] *Ibid.*, p. 351.

supuesta política común, que viene definida en gran medida por el Partido Comunista. Gwyn, como Matthew Price en *Border Country*, internaliza la tensión: después de haber crecido en ese lugar donde vive Nesta, finalmente marcha a Cambridge para estudiar, en parte por la insistencia de la hermana de Norman, que desempeña un papel decisivo alimentando una conexión familiar con Gwyn que Norman ignora ampliamente.

La política vinculada al lugar, que surge de la experiencia de las solidaridades de clase y de las relaciones de género en Gales, es radicalmente diferente de las concepciones más abstractas que sostienen académicos y dirigentes del partido. Hay que señalar que la diferencia no es entre provincianismo y universalismo. El minero, Bert, que finalmente se casa con la madre de Gwyn y se convierte en su verdadero padre, lucha en España junto a otros trabajadores y estudiantes. Cuando el estudiante, que se relacionaba con Norman en Cambridge, muere en combate, Bert toma sus binoculares (¿un simbólico terreno de visión?) para en su lecho de muerte entregárselos a Gwyn. Bert también lucha en la Segunda Guerra Mundial (anunciada como «la última guerra contra el fascismo»), y sufre una horrible herida en Normandía que le desfigura el rostro; Bert llevará para siempre en su cuerpo las marcas de sus compromisos internacionalistas.

Norman, el padre biológico de Gwyn, habita en un mundo diferente y expresa las lealtades al partido y a la causa de una manera radicalmente diferente. Quizá modelado en Burgess, Maclean, Philby y Blunt (el grupo de Cambridge que se convirtieron en agentes soviéticos durante la década de 1930), Norman, un científico de categoría, está envuelto en la entrega de conocimientos científicos a las potencias comunistas, sufriendo dudas, constantes presiones mentales que le dejan cicatrices psicológicas a medida que se angustia sobre si mantener unas lealtades, contraídas en una era en la que todavía tenían sentido, en un mundo caracterizado por la Guerra Fría donde la conciencia podría dictar otro rumbo para la acción. Williams, curiosamente, no condena a Norman, aunque el amargo juicio de Bert en su lecho de muerte está poderosamente dirigido contra estos «desertores de su clase»: «nos utilizaron […] ahora sabemos que teníamos que haberlo hecho nosotros mismos». Gwyn se hace eco de este juicio, Norman y los tipos como él eran lo peor, «implicaron en su traición a lo que debería haber sido la alternativa: su propio partido de la clase obrera, su socialismo».

Pero la colérica confrontación final de Gwyn con Norman (véase más adelante) va en paralelo con un extraordinario estallido dirigido contra Gwyn por su madre, Nesta. La ocasión surge cuando ella le muestra dos bocetos de retratos que ha tenido guardados, uno del joven Norman, rubio y etéreo y el otro de un fallecido Bert, dibujado después de su regreso de la guerra, un retrato que «era terrible, más allá de cualquier semejanza, como

si la cara dañada todavía estuviera rompiéndose y destrozándose». Gwyn está profundamente conmovido, pero solo puede decir lo «intensamente bello» que es el segundo retrato:

> Ella estaba mirándole con rabia. Su cara y su cuerpo parecían retorcidos por un repentino dolor. Él estaba desconcertado, porque nunca la había visto ni siquiera presa de un pequeño enfado. Ella siempre había sido tan contenida, tranquila y agradable, siempre más joven que su edad, contenida y ligeramente retraída.
>
> «*No es bello*», gritó con una voz terriblemente alta.
>
> «Mamá, por favor, no quería decir eso», Gwyn se esforzó en decir.
>
> «¿Has entendido algo?» gritó ella. «¿Sabes algo? ¿Has aprendido algo?».
>
> «Mamá, lo que quería decir…».
>
> «¡No es bello!» clamó de nuevo. «Es horrible. Es destructivo. ¡Es carne humana rota y destruida!».
>
> «Sí. Así es. Pero la verdad, si ves la verdad…».
>
> «¡Es horrible, es horrible!» gritó ella fuera de control[35].

Este violento choque de sensibilidades, de «estructuras de sentimiento» como señala Williams, lo dice todo. El problema no es solo el nivel de abstracción con el que se constituye la visión del mundo de la política socialista, sino las muy diferentes estructuras de sentimiento que pueden adscribirse a esos diferentes niveles de abstracción. Gwyn ha adquirido la distancia para mirar al retrato de Bert como una obra de arte, como un objeto bello precisamente porque puede capturar y representar el horror del desfiguramiento con un elemento de verdad. Pero para Nesta no es la representación lo que importa, sino lo que está representado; el absoluto dolor de ello siempre permanece fundamental y elemental.

Las dificultades planteadas por la búsqueda de *cualquier* clase de distancia crítica se subrayan con más claridad. En *Border Country*, por ejemplo, Matthew/Will se pone a subir la cercana montaña, el Kestrel, y a admirar la vista desde lo alto. Mirando al trozo de tierra donde había crecido

> supo que no era solo un lugar, sino la gente, aunque desde aquí era como si nadie viviera allí, como si nadie hubiera vivido allí nunca y, sin embargo, en su quietud, era un recuerdo de sí mismo. […] La montaña tenía su poder para abstraer y clarificar, pero finalmente no podía quedarse allí: debía volver a donde vivía.

Y entonces:

---

[35] R. Williams, *Loyalties*, cit., pp. 347-348.

> En el descenso, las formas se desvanecían y regresaban las identidades ordinarias. La voz en su mente se desvaneció y las voces ordinarias regresaron. Como el viejo Blakely preguntando, escarbando la hierba con su bastón. ¿Qué vas a leer, Will? ¿Libros, señor? No, mejor no. Historia, señor. Historia del Kestrel, donde te sientas y observas moverse los recuerdos por todo el amplio valle. Ese era el sentido que tenía: observar, interpretar, intentar aclararse. Solamente el viento entornando los ojos, y tantas cosas viviendo en tí, decidiendo lo que verás y cómo lo verás. Nunca por encima, observar. Encontrarás que los que estás observando eres tú mismo[36].

Pero lo que resulta decisivo no es solamente el *nivel* de abstracción en el que operan diferentes representaciones. Hay algo más que sucede en estos intercambios que se deriva de la *clase* de abstracción que se puede alcanzar en función de las diferentes maneras de adquirir el conocimiento del mundo. Hay una polarización en el argumento de Williams. Tim Ingold, en un contexto bastante diferente, describe esta oposición como la existente entre una visión del mundo como una esfera que nos engloba o como un globo al que podemos contemplar:

> Lo local no es una aprehensión más limitada o estrechamente enfocada que lo global, es una que descansa en un *modo* de aprehensión totalmente diferente basado en un compromiso activo, constante, con componentes del mundo habitado, con los asuntos prácticos de la vida, en vez de en la observación desapegada, desinteresada de un mundo aparte. En la perspectiva local, el mundo es una esfera […] centrada en un lugar concreto. Desde este centro experiencial, la atención de aquellos que viven allí se sumerge cada vez más profundamente *dentro* del mundo, en la búsqueda de conocimiento y entendimiento[37].

Tanto Bert como Nesta siempre parecen estar extendiéndose desde su lugar centrado –Danycapel–, mientras que Norman siempre trata de entender el mundo de una manera más separada *en route* con sus compromisos políticos. Gwyn internaliza ambas perspectivas que así le proporcionan pensamientos y sentimientos conflictivos. Sin embargo, Williams parece estar diciendo que no podemos funcionar sin ambas clases de abstracción ni sin los conflictivos modos de representación que necesariamente les acompañan. Williams trata de definir una relación complementaria, incluso dialéctica, entre las dos visiones, aunque creo que es evidente en qué lado de esa oposición se siente más a gusto. Una y otra vez insiste en que no deberíamos nunca olvidar la

---

[36] R. Williams, *Border Country*, cit., pp. 291-293.

[37] Tim Ingold, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. 41.

brutal fealdad de las realidades de la experiencia vivida por los oprimidos. No deberíamos privar a esas realidades vividas de su carácter de sufrimientos y pasiones sentidas transformándolas mediante la estética o la teorización. Hacerlo es disminuir, o incluso perder, la pura rabia contra la injusticia y la explotación que tanto impulsa el esfuerzo por el cambio social. La formularia opinión de que «la verdad es bella», por ejemplo, merece ser tratada con la ira que Nesta manifiesta.

La cuestión de las lealtades se define, entonces, tanto por el *nivel* como por el *tipo* de abstracción a través de la cual se formulan las cuestiones políticas. Como una afectiva y emotiva fuerza política, las lealtades siempre se adscriben a ciertas estructuras de sentimiento definidas. Los personajes más ricos de todas las novelas de Williams son precisamente los que internalizan diferentes y conflictivas lealtades hacia estructuras de sentimiento radicalmente diferentes: Gwyn en *Loyalties* o Matthew Price en *Border Country* y Owen Price en *Second Generation*. Y no es casualidad que Williams recurra a la novela para explorar esas tensiones. La estrategia brechtiana es evidente en todo momento y no solo sugiere que las tensiones nunca pueden ser resueltas, sino que nunca deberíamos esperar que lo fueran. Manteniéndolas permanentemente abiertas mantenemos abierto un recurso primario para el pensamiento y las practicas creativas que es necesaria para alcanzar un cambio social progresista.

Esta es la reveladora formulación de un problema que muchos deben reconocer. En mi caso, lo reconozco no solo como alguien que, como Williams, pasó de la escuela pública a la educación en Cambridge, sino también más inmediatamente en las controvertidas políticas del proyecto de Cowely. ¿Dónde estaban mis lealtades? Las advertencias de Williams son saludables. La posibilidad de la traición acecha, tanto en nuestra cabeza como en nuestras acciones, cuando pasamos de un nivel de abstracción o de una clase de epistemología a otra. Los representantes sindicales disidentes de la fábrica de coches de Cowley probablemente me dirigieron palabras poco amables, exactamente de la clase que Bert utilizaba en *Loyalties* para «la clase de los desertores». Resulta interesante que Hayter introdujera en la conclusión las fuertes palabras de un sindicalista de la fabrica: «La traición es un proceso, no un acto individual, y no siempre es consciente». Aunque el comentario no estaba dirigido hacia mí, podría haberlo sido a la luz de nuestras discusiones.

Pero traición es un término complejo además de amargo. Permítaseme regresar a la ficción del relato de *Loyalties*[38]. Aquí está cómo un estrecho colaborador de Norman le defiende ante Gwyn:

---

[38] R. Williams, *Loyalties*, cit., pp. 317-319.

> «Hay auténticos actos de traición de grupos a los que uno pertenece. Pero solamente tienes que mirar a los cambios en las alianzas y las hostilidades, tanto los cambios internacionales, como, dentro de ellos, las complejas alianzas y hostilidades de clase, para saber lo dinámica que se vuelve esta definible cantidad. Hay traidores a una nación dentro de una clase y a una clase dentro de la nación. La gente que vive en tiempos donde estas lealtades son estables son más afortunadas que nosotros».
>
> «No solo en tiempos. En lugares», dijo Gwyn.

En cualquier caso, Norman estaba implicado en una investigación científica que tenía un campo de referencia completamente diferente. Eso suponía

> un dinámico conflicto dentro de un campo muy especializado. Era vital prevenir que el desequilibrio alcanzara esa etapa excepcionalmente peligrosa en la que, por su propia lógica, iba más allá de naciones y clases y más allá de todas las lealtades que cualquiera de nosotros había conocido. Excepto, quizá finalmente, más allá de una simple lealtad a la especie humana.

Desde luego, no había nada de ese conflicto en el caso de Cowely. Aunque hay un pequeño giro al final de *Loyalties* que podría establecer una conexión. Norman, al que se le permite retirarse sin oprobio alguno, ha comprado un bosque para salvarlo del desarrollo. A la vista de la acusación de Gwyn de la traición de clase a «la moral de la existencia compartida» que subraya el particularismo militante de una comunidad como Danycapel, Norman sostiene:

> Tú abusas de lo que llamas mi clase, pero de lo que realmente estás abusando es del conocimiento y la razón. Por la forma de ser de la sociedad, es aquí, con nosotros, donde se generan las ideas. Así ha sido con el socialismo, tanto las buenas ideas como los errores. Sin embargo hemos empezado a corregirlos y eso es todo lo que puede hacerse. La razón y la conciencia nos dicen que nuestro deber ahora no está con algo llamado socialismo, sino con conservar y salvar el planeta. Sin embargo, nada significativo se genera entre lo que llamas tus paisanos. Realmente, esa es precisamente su miseria. También es su ineptitud, y entonces, ¿qué es lo que me pides? ¿Qué debería ser leal a la ignorancia, a la falta de visión, a los prejuicios, porque estos existen en mis paisanos? ¿Qué debería permanecer quieto y confabularme con la destrucción de la tierra porque mis paisanos están tomando parte en ella? ¿Y que debería hacerlo debido a algún escrúpulo tradicional, a que estoy destinado a heredar una deficiencia común, una común ignorancia, porque sus portadores hablan la misma lengua, habitan en la misma amenazada isla? Realmente, ¿qué moral propones con eso?

La respuesta de Gwyn es suficientemente cortante:

> Lo que pensabas sobre el comunismo, lo que piensas ahora sobre la naturaleza no es más que una proyección de lo que te conviene. El hecho de que para otros cada creencia es importante simplemente te permitía engañarles[39].

En *Loyalties* la disputa desde luego no se resuelve. Y creo que para Williams se trata de insistir en que nunca puede resolverse. Las lealtades contraídas a una escala, en un lugar y en términos de una estructura de sentimiento concreta, no pueden continuarse fácilmente sin una transformación o traducción a la clase de lealtades requeridas para hacer del socialismo un movimiento viable, tanto en otras partes como en general. Pero en el acto de traducir se pierde algo importante, que deja tras de sí el amargo residuo de una tensión siempre sin resolver.

VII. Lealtades, identidades y compromisos políticos

Aceptar esto lleva a algunas incómodas reflexiones políticas. Permítaseme describirlas de la forma más cruda. La causa socialista en Gran Bretaña siempre ha estado impulsada por particularismos militantes de la clase que Williams describía en Gales y que yo encontré en Cowely. Creo que podrían reunirse innumerables evidencias históricas en apoyo de este argumento. Un reciente volumen de ensayos, *Fighting Back in Appalachia*, documenta este punto brillantemente en referencia a Estados Unidos[40]. Pero esos particularismos militantes –incluso cuando pueden reunirse en un movimiento nacional, como ha hecho en varios momentos históricos el Partido Laborista en Gran Bretaña– son en algunos sentidos profundamente conservadores, porque descansan en la perpetuación de modelos de relaciones sociales y de solidaridades comunitarias –lealtades– alcanzadas bajo una cierta clase de orden industrial opresivo e insensible. Aunque la propiedad puede cambiar (por ejemplo, por medio de la nacionalización), las minas y cadenas de montaje deben continuar funcionando, porque son las bases materiales de los modos de relación social y de los mecanismos de solidaridad de clase arraigados en lugares y comunidades concretos. La política socialista adquiere su filo conservador, porque no puede abordar fácilmente la transformación radical y el derrocamiento de viejos modos de trabajar y de vivir; en primera instancia debe tratar de mantener abiertas las minas de carbón y las cadenas de producción funcionando a cualquier precio (puede verse la confusión de la política industrial de los sucesivos gobiernos laboristas en las décadas de 1960 y 1970). ¿Debería ser la lucha

---

[39] *Ibid.*, p. 364.
[40] Stephen Fisher (ed.), *Fighting Back in Appalachia*, Filadelfia (PA), Temple University Press, 1993.

en Cowely una lucha para mantener unos empleos cada vez más opresivos en la fábrica de automóviles, o para buscar empleos diferentes, mejores, más saludables, más satisfactorios, en algún sistema de producción ecológicamente más inteligente? En un momento de debilidad y de falta de alternativas, la lucha de Cowely se centró necesariamente en el primer objetivo, pero yo tenía la clara impresión de que incluso a largo plazo y en las mejores circunstancias siempre hubiera sido así para aquellos que trabajaban en la producción, para los que estaban más fuertemente imbuidos del particularismo militante asociado con el trabajo en la fábrica.

Hay otra manera de decir esto. ¿Pueden las identidades sociales y políticas forjadas bajo una determinada clase de orden industrial opresivo que funciona en un determinado lugar sobrevivir al colapso o a la radical transformación de ese orden? La respuesta inmediata que daré es que «no» (y de nuevo creo que se pueden presentar una buena cantidad de evidencias para apoyar esa conclusión). Si es así, entonces la perpetuación de esas identidades y lealtades políticas requiere la perpetuación de las condiciones opresivas que las originaron. Los movimientos de la clase obrera pueden entonces intentar perpetuar o regresar a las condiciones de opresión que los engendraron, de la misma manera que esas mujeres que han adquirido su sentido de sí mismas en condiciones de violencia machista vuelven una y otra vez a vivir con hombres violentos.

Aquí, el paralelismo resulta instructivo. Como muchas feministas han sostenido, y muchas mujeres han demostrado, es posible romper el modelo, salir de la dependencia. Los movimientos de la clase obrera pueden igualmente retener un impulso revolucionario, mientras adoptan nueva identidades políticas bajo condiciones de vida y trabajo que han sido transformadas. Pero es un largo y difícil proceso que necesita una enorme dosis de cuidadoso trabajo. Williams reconoce explícitamente esta dificultad en su análisis de la cuestión ecológica:

> No sirve de nada decirles a los mineros del sur de Gales que todo lo que les rodea es un desastre ecológico. Ya lo saben. Viven en él. Han vivido en él durante generaciones, lo llevan consigo en sus pulmones […]. Pero a las gentes que han comprometido sus vidas y sus comunidades con ciertos modos de producción no puedes decirles simplemente que todo eso tiene que cambiarse. No puedes decirles: abandonad las industrias perjudiciales, abandonad las industrias peligrosas, hagamos algo mejor. Todo tendrá que hacerse mediante la negociación, mediante una negociación justa, y habrá que proseguir con ella constantemente durante el camino[41].

[41] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., p. 220.

La preocupación al final de ese camino de negociación es que, con él, los partidos y gobiernos socialistas solo lograrán socavar las identidades y lealtades sociales y políticas que proporcionan el semillero de su propio apoyo (de nuevo, en Europa Occidental, y desde la Segunda Guerra Mundial, se pueden reunir un montón de evidencias a favor de esa proposición). El socialismo, se podría argumentar, trata siempre de la negación de las condiciones materiales de su propia identidad política. Pero sucede que, en estos últimos veinte años, el capitalismo casualmente ha tomado el camino hacia la eliminación de muchos de los particularismos militantes que tradicionalmente han fundamentado la política socialista: las minas han cerrado, las cadenas de producción se han recortado o clausurado, los astilleros han enmudecido. Entonces, o tomamos la posición que Hayter me decía, que el futuro del socialismo en Oxford dependía del resultado de una lucha para recuperar en Cowely el empleo de masas en la producción de automóviles (una opinión que yo no podía aceptar), o de lo contrario tenemos que buscar distintas combinaciones de nuevas y viejas formas de particularismo militante, que fundamenten una versión bastante diferente de la política socialista. No veo más opción que tomar este segundo camino por muy difícil y problemático que pueda ser. Esto no supone sustituir la política de clase por la de los «nuevos movimientos sociales», sino la exploración de diferentes formas de alianzas que puedan reconstruir y renovar esa política de clase. Desde un punto de vista pragmático, la política de clase en Oxford podía sobrevivir al cierre total de la fábrica de Cowely, pero solamente si se aseguraba una nueva base.

Todavía hay otra dimensión en todo esto que tiene que ver con la cuestión de la escala espacial y del horizonte temporal. Con respecto a la primera, Neil Smith ha señalado recientemente las dificultades contra las que nos hemos topado a la hora de aprender a negociar y vincular diferentes escalas espaciales de teorización social y de acción política. Resalta lo que yo veo como una confusión básica en las construcciones contemporáneas del socialismo, que surgen de «un extenso silencio sobre la cuestión de la escala»:

> La teoría de la escala geográfica –más correctamente, la teoría de la producción de la escala geográfica– está extremadamente subdesarrollada. De hecho, no hay ninguna teoría social de la escala geográfica, menos aún una que sea histórico-materialista. Y, sin embargo, desempeña una parte decisiva en toda nuestra construcción geográfica de la vida material. La brutal represión de la plaza de Tiananmen, ¿fue un acontecimiento local, regional, nacional o internacional? Podemos suponer razonablemente que fue simultáneamente las cuatro cosas a la vez, lo que inmediatamente fortalece la conclusión de que la vida social funciona

> y construye determinado tipo de espacio imbricado jerarquizado y no un mosaico. ¿Cómo concebimos críticamente estas diversas escalas superpuestas, cómo negociamos y traducimos entre ellas?[42].

El capitalismo como sistema social ha conseguido no solo negociar, sino a menudo manipular activamente estos dilemas de escala en sus formas de lucha de clases. Esto ha sido especialmente cierto en lo que se refiere a su tendencia a alcanzar un desarrollo sectorial y geográfico desigual que impone una competencia divisiva entre lugares definidos a diferentes escalas. Pero, ¿dónde empieza y termina el «lugar»? ¿Hay una escala más allá de la cual el «particularismo militante» se vuelve imposible de fundamentar y mucho menos de sostener? El problema de la política socialista es encontrar maneras de responder a semejantes preguntas, no en ningún sentido definitivo, sino precisamente a través de la definición de modos de comunicación y traducción entre diferentes tipos y niveles de abstracción.

VIII. Sobre las conclusiones

Acepté que Hayter escribiera la conclusión de *The Factory and the City*. Después de todo, el libro era en gran medida el producto de sus esfuerzos. El resultado es muy extraño. Afirmaciones en general «obreristas» que se centran exclusivamente en la lucha por recuperar el control radical de la fábrica están mitigadas, aquí y allá, por las cuestiones relativas a la sobrecapacidad, la implicación de la comunidad y el medioambiente. El resultado es extraño, ya que no consigue identificar ninguna tensión productiva internalizada. Es una pena: aquí había una oportunidad no para buscar el cierre de una argumentación, sino para utilizar los materiales del libro para reflexionar y aprender de lo que había sucedido, para abrir un terreno de discusión y debate. No puedo evitar contrastar nuestro esfuerzo con la conclusión mucho más meditada, centrada en la tensión entre perspectivas marxistas basadas en la clase y en la fábrica, por un lado, y las perspectivas neopopulistas comunitarias, por otro, que ofrece Stephen Fisher en *Fighting Back in Appalachia*, una colección de episodios de lucha y conflicto en los Apalaches que tiene muchos paralelismos en términos de las múltiples voces que incorpora.

Creo que nuestro fracaso ayuda a explicar por qué Williams recurrió a la novela para explorar ciertos dilemas. El cierre que a menudo parece que estamos obligados a buscar para una obra de investigación cultural o

---

[42] Neil Smith, «Geography, Difference and the Politics of Scale», en Joe Doherty, Elspeth Graham y Mo Malek (eds.), *Postmodernism and the Social Sciences*, Londres, Macmillan, 1992, pp. 72-73.

de política económica puede permanecer perpetuamente abierto para la reflexión en forma de novela, incluso cuando, como sucede con Matthew Price, alguna clase de reconciliación se vuelve posible una vez que «la distancia queda medida». Las conclusiones duales presentes en el libro sobre Cowely habrían mantenido abiertos los temas y las opciones, habrían mantenido vivas las tensiones al mismo tiempo que habrían destacado la cuestión de los diferentes niveles y tipos de abstracciones.

A la vista de todo esto, me sentí realmente sorprendido al leer la novela de Williams, *Second Generation*, algún tiempo después de que se hubiera finalizado el libro sobre Cowely. Esta novela fue publicada en 1964 y se situaba en Oxford aproximadamente en esas mismas fechas. Trata de las tensiones existentes entre un socialismo anclado en la universidad, por un lado, y la política de lucha dentro de la fábrica, por otro. El párrafo que abre la obra establece el escenario para el problema de una política socialista en una ciudad dividida:

> Si te sitúas actualmente en Between Town Road puedes mirar en ambas direcciones: al oeste, las agujas y torres de la catedral y de los edificios de la universidad y, al este, los patios y naves de la fábrica de automóviles. Ves mundos diferentes pero no hay ninguna frontera entre ellos; solamente el movimiento del tráfico en una sola ciudad[43].

Kate Owen, una militante del Partido Laborista local y esposa de un dirigente sindical de la fábrica, está dividida entre la lealtad a la familia y a la comunidad y la libertad sexual, que llama desde el otro lado de la división de clase dentro de un socialismo basado en la universidad. Peter Owen, su hijo, está igualmente atrapado. Está estudiando para alcanzar el doctorado en sociología industrial en una facultad de Oxford al mismo tiempo que una violenta lucha en la fábrica está desgastando más y más a su padre en Cowely. Todos los temas que desarrolla Williams en otras partes respecto al discutido conocimiento que es posible adquirir y mantener están profusamente desarrollados aquí, incluyendo las interacciones de género y clase dentro de «estructuras de sentimiento» arraigadas en la política socialista que se elabora en diferentes lugares.

Muchos de los temas importantes que surgieron en el trabajo sobre el proyecto de Cowely realmente afloran, sin resolverse, en *Second Generation*. Si lo hubiera leído antes de entrar en la investigación de Cowely en vez de después, mi planteamiento podría haber sido diferente. Por un lado, hubiera insistido en la estrategia brechtiana de mantener abiertas las conclusiones. Pero, por otro, hubiera prestado más atención al mandato de

---

[43] R. Williams, *Second Generation*, Londres, Chatto & Windus, 1964, p. 9.

Williams[44] de que «todo tendrá que hacerse mediante la negociación, mediante una negociación justa, y habrá que proseguir con ella constantemente durante el camino».

IX. Valoraciones y posibilidades

Las tres palabras, «espacio», «lugar» y «medioambiente», abarcan gran parte de lo que hacen los geógrafos. A lo largo de los años su significado se ha discutido dentro de la geografía en apasionados debates (especialmente en la revista radical *Antipode*) sobre, por ejemplo, cómo y por qué se puede decir que las localidades y los lugares importan y cómo considerar adecuadamente las relaciones entre lugar y espacio[45]. Y en el transcurso de esta discusión, la cuestión del nivel de abstracción y de la escala se ha planteado una y otra vez[46]. Pero los geógrafos no son los únicos que se ocupan de estas materias. En los últimos años, los significados atribuidos al espacio, al lugar y a la naturaleza se han convertido en un decisivo tema de debate en la teoría social, cultural y literaria[47], un debate en el que los geógrafos han participado claramente[48]. Esta clase de preocupaciones e intereses han sido impulsadas en parte por la cuestión de las relaciones existentes entre lo que parece ser una emergente cultura capitalista global, por un lado, y la reafirmación de toda clase de «particularismos militantes» basados en

---

[44] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., p. 220.

[45] Véanse por ejemplo, J. Agnew y J. Duncan (eds.), *The Power of Place: Bringing Together the Geographical and Sociological Imaginations*, Boston, Unwin Hyman, 1989; Philip Cooke, *Localities*, Londres, Unwin Hyman, 1989; «Locality, Structure and Agency: A Theoretical Analysis», *Cultural Anthropology*, vol. 5, 1990; Doreen Massey, «The Political Place of Locality Studies», *Environment and Planning A*, vol. 23, 1991; Allan Pred, «Place as Historically Contingent process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 74, 1984; Neil Smith, «Dangers of the Empirical Turn», *Antipode*, vol. 19, 1987; Eric Swyngedouw, «The Heart of the Place: the Resurrection of Locality in an Age of Hyperspace», *Geografiska Annaler*, vol. 71, 1989; «Territorial Organization and the Space/Technology Nexus», *Transactions, Institute of British Geographers*, nueva serie, vol. 17, 1992.

[46] Kevin Cox y Andrew Mair, «Levels of Abstraction in Locality Studies», *Antipode*, vol. 21, 1989; P. Cooke, *Localities*, cit.; Simon Duncan y Mike Savage, «Space, Scale and Locality», *Antipode*, vol. 21, 1989; Ronald Horvath y Katherine Gibson, «Abstraction in Marx's Method», *Antipode*, vol. 16, 1984; Andrew Merifield, «Place and Space: a Lefebvrian Reconciliation», *Transactions of the Institute of British Geographers*, nueva serie, vol. 18, 1993; E. Swyngedouw, «The Mamon Quest: Globalization, International Competition and the New Monetary Order, the Search for a New Spatial Scale», en M. Dunford y G. Kafkalis (eds.), *Cities and Regions in the New Europe*, Londres, 1992; Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Basil Blackwell, 1990; «Geography, Difference and the Politics of Scale», cit.

[47] Véase, por ejemplo, Erica Carter, James Donald y Judith Squires (eds.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Londres, Lawrence & Wishart, 1993.

[48] Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson y Lisa Tickner (eds.), *Mapping Futures: Local Cultures Global Change*, Londres, Routledge, 1993; Derek Gregory y John Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, Londres, Macmillan, 1985; Michael Keith y Steve Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge, 1993.

lugares particulares, tanto reaccionarios como potencialmente progresistas, por otro, y todo ello unido a una amenaza aparentemente grave de degradación medioambiental global. Pero las preocupaciones también se han producido, en parte, por una floreciente tradición de estudios culturales que Raymond Williams ayudó a definir con su énfasis en las estructuras de sentimiento, los valores, el arraigo, la diferencia, así como por las particularidades de los discursos contrahegemónicos y de las relaciones sociales, que construyen los grupos opositores.

Williams reflexionó mucho sobre las cuestiones de espacio, lugar y medioambiente, y estaba evidentemente preocupado por cómo podrían repercutir tanto en su teoría cultural como en sus perspectivas del socialismo. Las transformaciones del espacio, del lugar y del medioambiente no son ni neutrales ni inocentes respecto a las prácticas de dominación y control. Realmente, son decisiones estructuradas fundamentales repletas de múltiples posibilidades, que determinan las condiciones (a menudo opresivas) sobre cómo se pueden vivir las vidas. Estos temas no pueden quedar sin abordar en las luchas por la liberación. Además, necesariamente internalizan una cierta reflexividad, si es que no una tensión irresoluble, respecto a los niveles y tipos de abstracciones, que inevitablemente adoptan como parte integral de sus herramientas de trabajo para la acción práctica.

El hecho de que las preocupaciones y tomas de posición de Williams sobre el espacio, el lugar y el medioambiente estén expresadas principalmente en sus novelas, sugiere, sin embargo, una cierta indecisión, si es que no una verdadera dificultad, para llevar este aparato conceptual tripartito al corazón de la teoría cultural. Sin embargo, la conclusión no es que espacio, lugar y medioambiente no puedan ser incorporados a la teoría social y cultural, sino que las prácticas de teorización tienen que abrirse a las posibilidades y dilemas que requiere semejante incorporación. Tomándole la palabra a Williams, y considerando sus novelas y su teoría cultural crítica como complementarias, identificamos un campo de teorización mucho más rico del que imaginan actualmente muchos de los grandes teóricos de la cultura contemporánea. La teoría nunca es una cuestión de pura abstracción. La *práctica teórica* debe construirse como una dialéctica continua entre el particularismo militante de vidas vividas y la lucha por alcanzar suficiente distancia crítica y desapego como para formular ambiciones globales. La problemática que plantea la consideración de la obra de Williams como una unidad es lo suficientemente universal como para producir sus propias recompensas. Indica la decisiva importancia de construir una conceptualización critico-materialista y totalmente fundamentada (en sentido literal) en la teoría cultural y social del lugar, el espacio y el medioambiente. Los desafíos de ese proyecto son enormes. La teoría no puede aplicarse sobre el mundo de las prácticas políticas diarias sin encontrar

maneras de arraigar en él las materialidades del lugar, del espacio y del medioambiente. Este arraigo no puede alcanzarse por medio de alusiones metafóricas e idealista limitadas a semejante fenómeno (como sucede, por ejemplo, en el trabajo de Foucault cuando apela a un concepto espacial de *heterotopía* como un campo para la acción radical). Mi ambición en los capítulos siguientes es proporcionar semejante marco materialista para el análisis y así integrar el espacio, el lugar y el medioambiente en las teorías del proceso social, así como en la reflexión sobre la política práctica.

2
DIALÉCTICA

Raymond Williams eligió afrontar los complejos temas del lugar, el espacio y el medioambiente recurriendo a los «mundos posibles» de la ficción. ¿Pero fue ello una característica necesaria más que contingente de sus exploraciones sobre la teoría cultural? En este capítulo empiezo por la tarea de mostrar que semejante paso no es de ninguna manera necesario. Espero mostrar que la investigación materialista histórica infundida de comprensiones dialécticas puede integrar los temas del espacio, el lugar y el medioambiente (la naturaleza) tanto en la teoría social como en la literaria. En el pasado, la mayor parte de esa teoría no ha abordado seriamente el proyecto, a pesar de las abundantes menciones y apelaciones a metáforas espacio-temporales, vinculadas a un lugar y medioambientales (como los «continentes de conocimiento» de Althusser, la «cartografía cognitiva» de Jameson, la «heterotopía» de Foucault y un montón de estudios con títulos como «geografía de la imaginación», «el espacio de la literatura» y similares). Parece haber una enorme diferencia, como señalan Smith y Katz[1], entre la invocación del espacio, del lugar y del medioambiente (de la naturaleza) como convenientes metáforas, por una parte, y su integración como realidades históricas y geográficas en la teoría social y literaria, por otra. También espero mostrar que semejante proyecto teórico no solo tiene un efecto transformador sobre el terreno de la teoría, sino que también abre un terreno de posibilidades políticas.

El primer paso por este camino es proporcionar alguna clase de fundamento en la dialéctica. Desde luego, Williams estaba profundamente imbuido de la manera de pensar dialéctica. De nuevo se puede considerar el siguiente pasaje:

> En la mayoría de las descripciones y análisis, la cultura y la sociedad están expresadas en un habitual tiempo pretérito. La barrera más fuerte al reconocimiento de la actividad cultural humana es esta inmediata y regular

[1] Neil Smith y Cindi Katz, «Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics», en M. Keith, y S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, cit.

> conversión de la experiencia en productos acabados. Lo que es justificable como procedimiento en la historia consciente, en la que bajo ciertos presupuestos muchas acciones pueden considerarse definitivamente finalizadas, se proyecta habitualmente no solo sobre la sustancia siempre en movimiento del pasado, sino sobre la vida contemporánea en la que las relaciones, instituciones y formaciones en las que todavía estamos activamente implicados son convertidas, por este modo de procedimiento, en totalidades formadas en vez de procesos formativos y en formación. El análisis se centra entonces en las relaciones entre estas instituciones, formaciones y experiencias producidas, de manera que ahora, como en ese pasado producido, solamente existen las formas explícitas fijas y la presencia viva está siempre, por definición, en retroceso[2].

Pero Williams no puso o no pudo poner directamente en funcionamiento este modo de pensamiento en su teoría cultural al abordar las cuestiones del lugar, la espacio-temporalidad y el medioambiente. No ha estado solo a este respecto. En la geografía y en las ciencias sociales, el arte del razonamiento dialéctico no se entiende bien, de ahí que la falta de un tratamiento dialéctico del espacio, el tiempo y el medioambiente no sea una sorpresa. En la teoría literaria, sin embargo, los modos dialécticos de pensamiento se han vuelto dominantes en los últimos años gracias en parte al resurgir de la influencia de Hegel, Marx, Heidegger, Althusser, Foucault, Ricoeur, Derrida y muchos otros, formados en las tradiciones de la filosofía europea. A medida que la teoría literaria impregna a la teoría social, se establece el escenario para fuertes confrontaciones entre tradiciones ampliamente positivistas, empiricistas y materialistas históricas, por un lado, y un vasto conjunto de tradiciones fenomenológicas, hermenéuticas y dialécticas, por otro. De ese modo es muy probable que lecturas no dialécticas –por bien intencionadas que sean– de argumentos dialécticamente construidos generen malinterpretaciones generalizadas. Dentro de la historia reciente de la geografía, por ejemplo, la interpretación cartesiana y positivista del trabajo dialéctico que hacen Duncan y Ley ha causado estragos (posiblemente concebida con esa intención) sobre el entendimiento general de la dialéctica[3]. Por esta razón, creo que es importante establecer, de la forma más simple posible, los principios generales de la dialéctica, explorar sus apuntalamientos epistemológicos y ontológicos, e ilustrar por medio de ejemplos cómo podría operar en los interfaces de la teoría social, geográfica y literaria.

Empiezo haciendo una advertencia. Existe, por supuesto, una gran cantidad de pensamiento marxista que es no dialéctico (como sucede con el marxismo analítico) o que es abiertamente hostil a la dialéctica y, por otro

---

[2] R. Williams, *Marxism and Literature*, cit., pp. 128-129.

[3] James Duncan y David Ley, «Structural Marxism and Human Geography: A Critical Assessment», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 72, 1982.

lado, contamos con toda una tradición de pensamiento dialéctico (fundamentalmente influida por Leibniz, Hegel, Heidegger y Derrida, aunque sus orígenes se remontan por lo menos hasta los griegos), que de ninguna manera es marxista. Además, hay interpretaciones divergentes de la dialéctica dentro de la tradición marxista (Bhaskar cita varias[4]), así como líneas de pensamiento paralelas, como la «filosofía basada en procesos», y líneas de argumentación «orgánicas», expresadas por ejemplo por A. N. Whitehead, David Bohm y una variedad de ecologistas contemporáneos como Naess y Capra, que tienen algún tipo de parentesco con la dialéctica de Marx. Se puede comparar, por ejemplo, la declaración de Williams citada anteriormente y la siguiente afirmación de Whitehead:

> La naturaleza es una estructura de procesos en evolución. La realidad es el proceso. No tiene sentido preguntar si el color rojo es real. El color rojo es un ingrediente del proceso de reconocimiento[5].

O la de Bohm:

> La idea de que la realidad hay que entenderla como un proceso es una idea antigua, se remonta por lo menos hasta Heráclito que dijo que todo fluye […]. Yo considero que la esencia de la idea de proceso viene dada por esta afirmación: no solo todo está cambiando, sino que todo es un *flujo*. Es decir, *lo que es* es el proceso de hacerse, mientras que todos los objetos, acontecimientos, entidades, condiciones, estructuras, etcétera, son formas que pueden abstraerse de ese proceso[6].

A continuación se pueden comparar estas afirmaciones con la formulación que hace Ollman sobre la posición de Marx:

> La dialéctica reestructura nuestro pensamiento sobre la realidad reemplazando la noción de sentido común de «cosa» como algo que *tiene* una historia y que *tiene* conexión externa con otras cosas, por las ideas de «proceso», que *contiene* su historia y futuros posibles, y de «relación», que *contiene,* como parte de lo que es esa cosa, sus lazos con otras relaciones[7].

A continuación tomaré ocasionalmente estas maneras de pensamiento paralelas para ilustrar el amplio marco de referencia dentro del que se encuentra la versión de la dialéctica de Marx. Así, pues, aunque trato de situarme firmemente en la tradición marxista, intentaré tomar buena nota de la riqueza de la tradición dialéctica en su conjunto.

---

[4] Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993.
[5] Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World* [1925], Londres, Free Association Books, 1985, p. 90 [ed. cast.: *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, 1949].
[6] David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 48.
[7] Bertell Ollman, *Dialectical Investigations*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 11.

I. Los principios de la dialéctica

Marx decidió no poner por escrito los principios de la dialéctica por una buena razón: la única manera de entender su método es siguiendo su práctica. Esto sugiere que la reducción de la dialéctica a un conjunto de «principios» puede tener consecuencias contraproducentes. La dialéctica es un proceso, no una cosa, y además es un proceso en el que las separaciones cartesianas entre mente y materia, pensamiento y acción, conciencia y materialidad, teoría y práctica, no tienen ningún valor. El largo debate, por ejemplo, sobre si la dialéctica es una enunciación ontológica sobre la naturaleza de la realidad o una conveniente epistemología para entender la naturaleza es, desde este punto de vista, tan espurio como la separación cartesiana entre mente y materia. Sin embargo, la discusión sí tiene importancia. Ollman sostiene que el debate sobre lo que constituye un «modo de argumentación dialéctico» es un debate sobre cómo realizar abstracciones de los fenómenos que encontramos en la vida diaria. Establecer los principios de la dialéctica proporciona una táctica de apertura para una investigación posterior, una discusión preliminar sobre cómo formular semejantes abstracciones. Marx, desde luego, tenía delante el ejemplo de la lógica y del método de Hegel y sin su cuidadoso estudio probablemente no hubiera podido llegar a las prácticas dialécticas arraigadas en *El capital*, al aparato de abstracciones conceptuales que le permitieron entender el mundo de la manera en que lo hizo, ni hubiera podido formular sus estrategias y prácticas políticas.

Poner por escrito los «principios de la argumentación dialéctica» es como retroceder a Hegel como un preludio para hacer algo mucho más marxista. Es una «vuelta» necesaria, pero solamente como un medio de avanzar hacia un terreno de acción sobre el cual los propios principios, a la manera de Marx, desaparecen en un flujo de prácticas teóricas y políticas. No me referiré aquí a la particular formulación de Hegel, sino que intentaré resumir, de la forma más simple que pueda, algunas de las tesis básicas de la dialéctica, que se pueden extraer no solo de las prácticas de Marx, sino también de aquellos que en los últimos años se han lanzado a reflexionar sobre lo que puede significar la dialéctica.

Los principios de la dialéctica pueden resumirse en once proposiciones:

1. El pensamiento dialéctico resalta el entendimiento de procesos, flujos, corrientes y relaciones por encima del análisis de elementos, cosas, estructuras y sistemas organizados. Las citas que ya he proporcionado son bastante explícitas sobre ese punto. Aquí está implicado un profundo principio ontológico, porque los dialécticos, de hecho, sostienen que los elementos, cosas, estructuras y sistemas, no existen fuera ni con

anterioridad a los procesos, flujos y relaciones que los crean, los sostienen o los socavan. Por ejemplo, en nuestro mundo contemporáneo, los flujos de capital (bienes y dinero) y de personas dan origen, sostienen o socavan lugares como fábricas, barrios y ciudades entendidas como cosas. Epistemológicamente, el proceso de investigación normalmente invierte este énfasis: llegamos a entender los procesos observando o bien a los atributos de lo que en primera instancia aparece ante nosotros como cosas evidentes en sí mismas o bien a las relaciones entre ellas. Habitualmente investigamos los flujos de bienes, dinero y personas examinando las relaciones entre entidades existentes como fábricas, barrios y ciudades. De la misma manera, Newton no empezó con la gravedad sino con la manzana, su cabeza, la tierra y la luna. Sin embargo, este método realmente solo nos permite comparar el estado de las relaciones entre esas entidades en diferentes momentos del tiempo (un método limitado llamado «estática comparativa»). En función de este criterio podemos inferir algo sobre los procesos que han producido un cambio de estado, pero la idea de que las entidades son inmutables en sí mismas rápidamente nos conduce a una manera de pensar causal y mecanicista. Sin embargo, el razonamiento dialéctico sostiene que esta condición epistemológica debería invertirse cuando se llegan a formular abstracciones, conceptos y teorías sobre el mundo. Esto transforma el mundo autoevidente de las cosas, del que típicamente se ocupan el positivismo y el empiricismo, en un mundo mucho más confuso de relaciones y flujos que se manifiestan como cosas. Se puede considerar, por ejemplo, la definición de «capital». En la economía política clásica y en la economía neoclásica se define habitualmente como una reserva de activos productivos de un cierto valor (un conjunto de cosas) de la que se puede generar un flujo de servicios. Pero en la definición de Marx, el capital está constituido *tanto* por el proceso de circulación del valor (un flujo) *como* por la reserva de activos («cosas» como mercancías, dinero, aparato de producción) que están implicados en esos flujos. En la medida en que los trabajadores quedan incorporados a ese proceso (como *inputs* de la producción y como consumidores de productos acabados) también se vuelven «apéndices» de él y por ello una particular manifestación del «capital» («capital variable» en la terminología de Marx). Similarmente, el «dinero» asume toda clase de formas que se presentan como «cosas», pero esas «cosas» (las monedas o los asientos en la pantalla de un ordenador) solo tienen significado en términos de los procesos de producción e intercambio social que las ratifican. Sin los procesos que funcionan continuamente para sostenerlo, el dinero carecería de significado.

Este modo de pensamiento está bastante más extendido de lo que generalmente se piensa. En la teoría cuántica, por ejemplo, la misma

entidad (por ejemplo, un electrón) se comporta «como una onda bajo un conjunto de circunstancias y como una partícula bajo otras»[8]. Dado que la materia (sustancias que se presentan como cosas) y la energía (un flujo) son intercambiables, ni la una ni la otra pueden priorizarse como un foco exclusivo de la investigación sin una grave pérdida de perspectiva y entendimiento. Así, los electrones aparecen como «cosas» y como «flujos». Sin embargo, pasaron muchos años hasta que los físicos reconocieron que estas dos concepciones no eran inconmensurables ni mutuamente excluyentes, y solamente cuando superaron esa barrera empezó a tomar forma la moderna teoría cuántica. Igualmente, para los científicos sociales ha resultado muy difícil abandonar lo que Ollman llama «la perspectiva del sentido común» –convertida en un sistema filosófico por Locke, Hume y otros– de que «hay cosas y hay relaciones y que ninguna de las dos puede subsumirse en la otra»[9].

2. Los elementos o las «cosas» (como las llamaré) están constituidos a partir de flujos, procesos y relaciones que funcionan dentro de campos vinculados, que constituyen sistemas o totalidades estructuradas. Una concepción dialéctica, tanto de la «*cosa*» individual como del *sistema estructurado* del que es parte, descansa por completo en una comprensión de los procesos y relaciones que constituyen a la cosa y al sistema estructurado. Esta idea no es evidente en sí misma de forma intuitiva, ya que estamos rodeados de «cosas» que parecen tener un carácter tan sólido y permanente que resulta difícil imaginarlas como algo que de alguna manera fluye. No podemos minimizar la importancia de lo que Whitehead llama las «permanencias», los innumerables «objetos prácticamente indestructibles» que encontramos diariamente en el mundo y sin los cuales la vida física y biológica no existiría ni podría existir tal y como la conocemos[10]. Pero Whitehead continuaba señalando que incluso algo tan sólido y duradero como una pirámide egipcia está constituida por materia en movimiento. La dialéctica nos obliga a interrogarnos sobre cualquier «cosa» o «acontecimiento» que nos podamos encontrar: ¿cuál fue el proceso que la constituyó y cómo se sostiene?

3. Para el pensamiento dialéctico las «cosas» y los sistemas que muchos investigadores tratan como irreducibles, y por ello no problemáticos, se consideran como internamente contradictorios en virtud de los múltiples procesos que las constituyen. Para los propósitos de la teoría social yo estoy considerado como un individuo dentro de un sistema social y para determinadas formas limitadas de investigación, semejante suposición puede parecer completamente razonable. Pero una indagación

[8] David Bohm y F. David Peat, *Science, Oorder and Creativity*, Londres, Routledge, 1987, p. 40.
[9] B. Ollman, *Dialectical investigations*, cit., p. 34.
[10] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 137.

posterior muestra que yo soy una «cosa» bastante problemática y contradictoria creada mediante toda clase de procesos. Mi cuerpo contiene una variedad de órganos que sostienen la vida, como el corazón, los pulmones, el hígado y el aparato digestivo, «cuyo funcionamiento es más o menos automático y viene establecido por el hecho de que el cuerpo […] está implicado en el constante proceso de autoreconstrucción interna»[11]. Los procesos metabólicos que permiten que se produzca la autoreconstrucción interna suponen intercambios con mi medio y toda una serie de procesos transformadores que son necesarios para el mantenimiento de mi individualidad corporal. Si los procesos cambian, entonces el cuerpo o bien se transforma o deja de existir. Mi socialidad (por ejemplo, la adquisición del lenguaje y las capacidades simbólicas) está igualmente construida mediante mi apropiación de ciertos poderes que se encuentran en procesos sociales. La continúa reconstitución de esos poderes (por ejemplo, con respecto a las facultades mentales y a las capacidades simbólicas) es un proceso que es tan constante como la duración de mi vida (todos sabemos lo que significa estar «en forma» u «oxidarse» en lo que hacemos). Plantear así las cuestiones no es ver la «cosa» (o el sistema) como un resultado pasivo de procesos externos (ciertamente no me veo a mí mismo de esa manera). Lo que destaca en los sistemas vivientes es la manera en que capturan una difusa (y a menudo muy entrópica) energía o flujos de información y los ensamblan en formas complejas pero bien ordenadas (baja entropía). Además, los individuos humanos tienen una notable capacidad para capturar y reorganizar los flujos de energía y de información de maneras creativas más que pasivas. Pero el hecho de que lo hagan, de ninguna manera desafía la proposición ontológica de que las «cosas» y los sistemas son constantemente constituidos y reconstituidos (como los lugares representados en las novelas de Williams) a partir de procesos.

4. Siempre se asume que las «cosas» son «internamente heterogéneas [es decir, contradictorias] a todos los niveles»[12]. Esto se deduce de las dos primeras proposiciones, pero merece la pena establecerlo explícitamente. Hay cuatro puntos importantes que señalar en este sentido:

   (a) Cualquier «cosa» puede descomponerse en una colección de otras «cosas», que tienen alguna relación entre sí. Por ejemplo, una ciudad puede considerarse como una «cosa» en interacción con otras ciudades, pero también puede desglosarse en barrios o zonas que a su vez pueden desglosarse en gentes, casas, colegios, fábricas, etcétera, y que a su vez pueden desglosarse *ad infinitum*. La clausula de *ad infinitum*

---

[11] T. Ingold, *The Appropriation of Nature*, cit., p. 18.

[12] Richard Levins y Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985, p. 272.

es muy importante, porque dice que no hay ningún componente irreducible de las «cosas» para cualquier reconstrucción teórica de cómo funciona el mundo. De ahí se deduce que lo que en un nivel de análisis parece un sistema (por ejemplo, una ciudad), en otro se convierte en una parte, por ejemplo, una red global de ciudades del mundo. Esta idea se ha vuelto muy importante en la física cuántica contemporánea, en la que un principio guía fundamental es que «lo que decimos que es una cosa o una estructura no lo es» porque «siempre hay algo más de lo que decimos y algo diferente»[13]. Como señalan Levins y Lewotin, no hay «punto final», ya que la experiencia muestra que «hasta ahora, todas las "unidades básicas" que se han propuesto como no descomponibles han resultado serlo, y esa descomposición ha abierto nuevos terrenos para la investigación y la práctica». Está justificado investigar «cada nivel de organización sin tener que buscar unidades fundamentales»[14]. La otra implicación, totalmente asumida por la dialéctica de la deconstrucción, es que todas las categorías fijas y congeladas son capaces de disolverse. Actualmente, la práctica crítica en las humanidades se guía, quizá en exceso, por las preocupaciones por disolver las categorías fijas dentro de conflictivos campos y flujos de prácticas sociolingüistas y representacionales.

(b) Si todas las «cosas» son heterogéneas en virtud de los complejos procesos (o relaciones) que las constituyen, entonces la única manera de poder entender los atributos cualitativos y cuantitativos de las «cosas» es entendiendo los procesos y relaciones que internalizan. Ollman ha sido muy explícito en esto al construir sus argumentos respecto a las relaciones internas[15]. Pero ahora estos argumentos se exponen en gran parte de la literatura ecológica[16]. La única manera de que podamos entender los (contradictorios) atributos cualitativos y cuantitativos de las «cosas» es entendiendo los procesos y relaciones que los constituyen y que ellas internalizan. Yo, como individuo, no puedo ser entendido excepto por medio de los procesos metabólicos, sociales y demás que internalizo. Sin embargo, esto implica necesariamente que internalice la heterogeneidad y un conjunto de contradicciones asociadas. La contradicción aquí se entiende en el sentido dado al término por Ollman de «una unión de dos o más procesos internamente relacionados, que están al mismo

---

[13] D. Bohm y F. D. Peat, *Science, Order and Creativity*, cit., pp. 141-142.

[14] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit., pp. 278.

[15] B. Ollman, *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

[16] Véanse Roby Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Londres, UCL Press, 1992, pp. 49-55; Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 79: Michael Zimmerman, «Quantum Theory, Intrinsic Value, and Panentheism», *Environmental Ethics*, vol. 10, 1988.

tiempo apoyándose y socavándose mutuamente»[17]. Este es un punto de vista que Whitehead –que siempre prefería la palabra «acontecimiento» a la palabra «cosa», porque recoge mejor el dinamismo ímplicito– caracteriza de la siguiente manera:

> El concepto de relaciones internas requiere el concepto de sustancia como la actividad que sintetiza las relaciones dentro de su carácter emergente. El acontecimiento es lo que es, debido a la unificación en sí mismo de una multiplicidad de relaciones[18].

(Véase también, el análisis de Maurice Wilkis sobre el funcionamiento de los principios de la complementariedad en la microbiología y en otras esferas de la ciencia y el esfuerzo creativo[19]).

(c) Sin embargo, hay que señalar una limitación de este argumento. Yo, como individuo, en la práctica no internalizo todo lo que hay en el universo, sino que absorbo principalmente lo que es relevante para mí a través de mis relaciones (metabólicas, sociales, políticas, culturales, etcétera) con procesos que funcionan sobre un campo relativamente vinculado (mi ecosistema, economía, cultura, etcétera). Sin embargo, no hay ninguna frontera fija o *a priori* para este sistema. Dónde empieza y termina mi medioambiente relevante depende de procesos ecológicos, económicos y de otro tipo que son relevantes para mí. Además, esa relevancia depende de mis propias acciones (la atmósfera que es relevante para mi respiración, por poner un ejemplo trivial, depende de que esté en un lugar cerrado todo el día, de que me dé una vuelta por el campo o de que vuele a Los Ángeles).

(d) Establecer fronteras respecto al espacio, el tiempo, la escala y el medioambiente se convierte en una consideración estratégica fundamental para el desarrollo de conceptos, abstracciones y teorías. Normalmente cualquier cambio sustancial en estas fronteras cambiará radicalmente la naturaleza de los conceptos, las abstracciones y las teorías. En la geografía nos encontramos a menudo con este problema en forma de las paradojas generadas por diferentes escalas de correlación ecológica. En lo que viene a continuación frecuentemente encontraremos este problema de las escalas.

5. El espacio y el tiempo no son ni absolutos ni externos a los procesos sino contingentes y contenidos en ellos. Hay múltiples espacios y tiempos

---

[17] B. Ollman, «Putting Dialectics to Work: the Process of Abstraction in Marx's Method», *Rethinking Marxism*, vol. 3, núm. 1, 1990, p. 49.
[18] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 155.
[19] Maurice Wilkins, «Complementarity and the Unión of Opposites», en Basil Hiley y F. David Peat (eds.), *Quantum implications*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.

(y espacio-tiempos) implicados en los diferentes procesos físicos, biológicos y sociales. Estos últimos *producen* –utilizando la terminología de Lefebvre– sus propias formas de espacio y tiempo[20]. Los procesos no operan *en* sino que *activamente construyen* el espacio y el tiempo y, al hacerlo, definen escalas específicas para su desarrollo. Este es un problema complejo y será el tema de investigación en la parte III.

6. Las partes y los todos son mutuamente constitutivas. «La parte *hace* el todo y el todo *hace* una parte»[21]. Este es un principio que Giddens[22] propugna en algunos de sus escritos sobre la teoría de la estructuración (la capacidad de acción hace a la estructura y la estructura hace a la capacidad de acción) y, desde luego, es un principio fundamental que funciona a lo largo de toda la obra de Marx. Decir que partes y todos son mutuamente constitutivas es decir mucho más que hay un circuito de retroalimentación entre ellas. En el proceso de capturar los poderes que residen en esos sistemas ecológicos y económicos que son relevantes para mí, activamente los reconstituyo o transformo dentro de mí incluso antes de que los proyecte de vuelta para reconstituir o transformar el sistema del que esos poderes se derivaban inicialmente. Se pueden poner un par de ejemplos triviales pero importantes: yo tomo aire, me reconstituyo a mí mismo en virtud del oxígeno que gano, pero en el proceso transformo la química del aire dentro de mí y al expulsar el aire transformo la atmósfera que me rodea, o por medio de la escucha y de la lectura incorporo ideas y pensamientos. Obtengo una sensación de identidad personal, pero en el proceso reformulo y transformo las palabras y al proyectarlas de vuelta a la sociedad cambio el mundo social. Las prácticas reduccionistas «habitualmente ignoran esta relación, aislando a las partes como unidades preexistentes que después componen las totalidades», mientras que algunas prácticas holísticas invierten el tratamiento preferencial.

7. La interdigitación de partes y todos supone la «intervariabilidad del sujeto y del objeto, de la causa y el efecto»[23]. Los organismos, por ejemplo, tienen que ser considerados tanto los sujetos como los objetos de la evolución, exactamente de la misma manera en que los individuos tienen que ser considerados como sujetos y objetos de los procesos de cambio social. La reversibilidad de la causa y efecto hace que sean inapropiados los modelos causalmente especificados (incluso cuando cuentan con circuitos de retroalimentación). Precisamente en virtud de

[20] Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Basil Blackwell, 1991 [ed. orig.: *La production de l'espace*, París, 1974; ed. cast.: *La producción del espacio*, Madrid, 2012].
[21] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit.
[22] Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984.
[23] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit., p. 274.

su arraigo en el flujo de procesos continuos –y de su representación de ese flujo– la dialéctica hace una limitada apelación al argumento de la causa y el efecto, y cuando lo hace es solo como un particular caso límite. La argumentación causal descansa necesariamente, por ejemplo, sobre concepciones absolutas no relacionales del espacio y el tiempo. Whitehead sostiene que no puede «haber explicación» de «la naturaleza como proceso» o del paso del tiempo. «Todo lo que se puede hacer es utilizar el lenguaje que puede especulativamente demostrarlas»[24].

8. El comportamiento transformador –«la creatividad»– surge de las contradicciones que acompañan a la heterogeneidad internalizada de las «cosas» y a la más evidente heterogeneidad presente dentro de los sistemas. La heterogeneidad, como insisten tanto Ollman como Levins y Lewotin[25], significa algo más que la mera diversidad: «las partes y los procesos se enfrentan entre sí como opuestos, condicionales sobre las totalidades de las que son partes». De esas oposiciones, constituidas a partir del flujo del proceso, surgen las tensiones creativas y los comportamientos transformadores. El devenir, apropiándonos del lenguaje de Hegel, surge de la oposición entre ser y no ser. O, citando a Whitehead, el «principio del proceso» es que «el ser está constituido por el devenir»[26]. En la perspectiva dialéctica, fuerzas opuestas, constituidas a partir de procesos, se vuelven a su vez puntos nodales particulares para nuevos modelos de actividad transformadora. Materia y no materia, cargas positivas y negativas, repulsión y atracción, vida y muerte, mente y materia, masculino y femenino, capital y trabajo, etcétera, están constituidos como oposiciones alrededor de las cuales cuaja una multitud de actividades transformadoras, que tanto reproducen las oposiciones como reestructuran el mundo físico, biológico y social.

9. «El cambio es una característica de todos los sistemas y de todos los aspectos de los sistemas»[27]. Este es quizá el más importante de todos los principios dialécticos y el que Ollman[28] pone por encima de todos los demás. Implica que el cambio y la inestabilidad son la norma y que lo que tiene que explicarse es la apariencia de estabilidad de las «cosas» o sistemas. En palabras de Ollman, «habida cuenta de que el cambio es siempre una parte de lo que son las cosas, el problema que debemos investigar solamente [puede] ser *cómo*, *cuándo* y *en qué* cambian [las cosas o los sistemas] y

[24] A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 53 [ed. cast.: *El concepto de naturaleza*, Madrid, 1968].
[25] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit., p. 278.
[26] A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* [1929], Nueva York, Free Press, 1969, p. 28 [ed. cast.: *Proceso y realidad*, Buenos Aires, 1956].
[27] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit., p. 275.
[28] B. Ollman, «Putting Dialectics to Work: the Process of Abstraction in Marx's Method», cit.; *Dialectical Investigations*, cit.

por qué algunas veces parecen no cambiar»[29]. Levins y Lewotin hacen un comentario similar:

> La perspectiva dialéctica insiste en que la persistencia y el equilibrio no son el estado natural de las cosas, sino que requieren una explicación que debe buscarse en las acciones de fuerzas opuestas. Las condiciones bajo las que se compensan las fuerzas opuestas y el sistema en su conjunto está en un equilibrio estable, son muy especiales. Requieren la simultánea satisfacción de tantas relaciones matemáticas como variables haya en el sistema, que normalmente se expresan como desigualdades entre los parámetros de este.

Whitehead dice que la naturaleza siempre trata de la perpetua exploración de la novedad[30]. Dado que la acción transformadora surge de la contradicción –y aquí pienso principalmente en la acción creativa más que en la rutinaria–, se deduce que en principio puede encontrarse en cualquiera y en todos los lugares del mundo físico, biológico y social (véase el capítulo 5). Sin embargo, expresar esto así no implica que todos los momentos dentro de algún proceso continuo sean igualmente significativos como puntos creativos de actividad transformadora. La tarea de la investigación teórica y empírica es identificar esos «momentos» y «formas» (esto es, «cosas») característicos arraigados dentro de flujos continuos que pueden producir transformaciones radicales o donde, a la inversa, pueden ser construidos mecanismos de control o de otro tipo de manera que den a una «cosa» o sistema (como una persona, una ciudad, una región, un Estado-nación) cualidades de identidad, integridad y relativa estabilidad. Si, como es intuitivamente obvio, el mundo físico a nuestro alrededor parece estar constituido por lo que Whitehead llama «permanencias»[31] –configuraciones relativamente estables de materia y cosas–, entonces la cuestión de cómo esas permanencias son mantenidas, aunque también integradas, en un mundo dinámico de procesos se convierte en un tema de análisis fundamental. De nuevo, esta tensión es el centro de la contradicción. «Si los opuestos, lo estático y lo fluido», señala Whitehead, «se han explicado de tal forma por separado como para caracterizar diversas realidades, la interacción entre la cosa, que es estática, y las cosas, que son fluidas, supone una contradicción en cada paso de su explicación»[32]. La cuestión de la «capacidad de acción» en los sistemas sociales, biológicos y físicos tiene que formularse ampliamente en semejantes términos.

---

[29] B. Ollman, «Putting Dialectics to Work», cit., p. 34.
[30] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 33.
[31] *Ibid*., pp. 241-248.
[32] *Ibid*., p. 408.

10. La investigación dialéctica es en sí misma un *proceso* que produce *permanencias* tales como conceptos, abstracciones, teorías y estructuras institucionalizadas de conocimiento, que son apoyadas o socavadas por continuos procesos de investigación. Entre el investigador y lo investigado hay una cierta relación implícita, una relación que no está construida en términos de un personaje «exterior» (el investigador) que observa lo investigado como un objeto, sino una relación entre dos sujetos activos cada uno de los cuales necesariamente internaliza algo del otro en virtud de los procesos que los conectan. Heisenberg sostenía que la observación del mundo es inevitablemente una intervención en el mundo, de la misma manera que los deconstruccionistas sostendrán que la lectura de un texto es fundamental para su producción. Similarmente, Marx insiste en que solamente transformando el mundo podemos transformarnos nosotros; que es imposible entender el mundo sin simultáneamente cambiarlo y cambiarnos a nosotros mismos. Por ello, la lógica dialéctica formal no puede presuponerse como una cualidad ontológica de la naturaleza: hacerlo sería superponer una particular lógica mental sobre el mundo como un acto de la mente *sobre* la materia. La unidad dialéctica de las actividades mentales y materiales (expresada por Marx como la unidad de la teoría y la práctica) nunca puede romperse, solamente apartarse o alejarse temporalmente.

11. La exploración de «mundos posibles» es parte integral del pensamiento dialéctico. En algunos aspectos esto se remonta a la propia idea de Aristóteles, ampliamente rechazada por la ciencia del siglo XVII, de que «el devenir de un ser natural es un constante proceso de actualización de su potencialidad»[33]. La exploración de potencialidades para el cambio, la autorrealización, la construcción de nuevas identidades colectivas y órdenes sociales, de nuevas totalidades (por ejemplo, ecosistemas sociales) y similares, es un tema fundamental en el pensamiento dialéctico marxiano. Bookchin sostiene igualmente que la *educación* (la exploración de posibilidades) en vez de la deducción (difundir las implicaciones de verdades conocidas) o la inducción (descubrir las leyes generales que regulan lo que ya existe) es el tema central de la práctica dialéctica, así como el principal propósito de la construcción del conocimiento. Cuando el teórico de la localización August Lösch proponía en su argumento inicial que nuestra tarea «no es explicar nuestra lamentable realidad sino mejorarla», y concluía con su visión de una ciencia que «como la arquitectura en vez de la historia arquitectónica, crea en vez de describir»[34], estaba poniendo en juego un sentido dialéctico (aunque

---

[33] Ivor Leclerc, «On the Marxian View of the Relationship Between Man and Nature», *Environmental Ethics*, vol. 2, 1986, p. 21.
[34] August Losch, *The Economics of Location*, New Haven (CT), Yale University Press, 1954.

hegeliano) de la ciencia creativa como la exploración de mundos espacialmente ordenados más racionales y justos. En este sentido es como hay que entender su (célebre) afirmación de que «si el modelo no se ajusta a la realidad entonces la realidad está equivocada».

Por lo tanto, la investigación dialéctica incorpora necesariamente dentro de su propio proceso la construcción de elecciones éticas, morales y políticas (*valores*), y considera a los conocimientos construidos que se producen como discursos situados en un juego de poder dirigido hacia un objetivo u otro. Los valores y objetivos (lo que podríamos llamar el momento del pensamiento reflexivo «teleológico» así como «utópico» no están impuestos desde fuera como abstracciones universales, sino que se llega a ellos a través de un proceso vivo (incluyendo la investigación intelectual) arraigado en formas de prácticas y actuaciones del poder adscritas a la exploración de esta o aquella potencialidad (en nosotros mismos así como en el mundo que habitamos). El ascenso en los últimos años de una «teoría del valor ecológico» específico, es un excelente ejemplo de cómo una intersección de procesos socioecológicos y actuaciones del poder puede generar una nueva perspectiva de posibilidades. La búsqueda de *posibilidades* es, por supuesto, un tema central del trabajo de Raymond Williams: se puede recordar cómo invoca repetidamente ese «sentido del valor que se ha abierto camino a través de diferentes clases de opresión de diferentes formas [...] [como] una encarnación inculcada e indestructible, aunque también cambiante de las posibilidades de una vida en común»[35]. La búsqueda de esas posibilidades, habida cuenta de las reglas dialécticas del compromiso, está contenida *dentro*, en vez de articulada antes o después, de las prácticas sociales, incluyendo las del proceso de investigación. Por ello nunca se trata de elegir entre diferentes aplicaciones del conocimiento neutral, sino realizar siempre una búsqueda arraigada de las posibilidades que se encuentran en el mismo corazón de la argumentación dialéctica.

II. Conceptos dialécticos, abstracciones y teorías

Hay un debate que viene de lejos sobre si el mundo es inherentemente dialéctico o si la dialéctica es simplemente un conveniente conjunto de suposiciones o una lógica para representar ciertos aspectos de los procesos físicos, biológicos y sociales. Esta primera opinión, a la que denominaré la versión fuerte de la argumentación dialéctica, fue firmemente promovida por Engels, especialmente en *La dialéctica de la naturaleza* y en el

[35] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., pp. 321-322.

Anti-During[36]. Aunque Marx no hizo ninguna declaración general sobre el tema, mantenía ciertamente que los procesos sociales que funcionan bajo el capitalismo eran inherentemente dialécticos. Esta fuerte opinión ha sido objeto de una considerable crítica, que deriva en parte de su asociación con concepciones teleológicas y con las doctrinas de la emergencia e inmanencia, que parecen casi deterministas en sus implicaciones evolutivas. El significado de esta controversia depende en parte de cómo se representa en primer lugar la dialéctica. La representación bastante mecánica de la dialéctica por parte de Hegel como una simple cuestión de tesis, antítesis y síntesis ciertamente sugiere –cuando se establece sincrónicamente– una teleología bastante simplista (la lucha de clases bajo el capitalismo necesariamente da origen a un socialismo sin clases). Para Engels, por ejemplo, el modelo era la concepción lógica e idealista de la argumentación dialéctica establecida por Hegel a la que consideraba verdaderamente dialéctica. Así que, aunque insistía una y otra vez en la firme opinión de que el mundo natural y social es inherentemente dialéctico, de hecho él imponía una particular concepción mental y lógica (la de Hegel) sobre lo que era esa dialéctica en el mundo natural y social. Marx, por otro lado, aunque empezaba con Hegel, llegaba a una transformación radicalmente materialista de las perspectivas de este[37]. El resultado es disolver la dialéctica como una lógica en un flujo de argumentos y prácticas. La manera en que he intentado aquí especificar la dialéctica, centrándome en las relaciones entre procesos, cosas y sistemas, evita muchos de los problemas que Engels trasmitió y lleva la discusión abstracta de la dialéctica a un conjunto de principios que se disuelven en un flujo de argumentos. Esto parece estar mucho más de acuerdo con la propia práctica de Marx. Por ello no veo razón para abandonar la versión fuerte de la dialéctica cuando se formula de esta manera. Lo *menos* que se puede decir de ella es que hay tanta evidencia a favor del argumento de que los procesos constituyen a las cosas y a los sistemas en el mundo natural y social, como la hay para cualquier proposición alternativa.

Sin embargo, hay un grave problema epistemológico en cuanto a cómo presentar, codificar, abstraer y teorizar la enorme cantidad de información con un estatus aparentemente incomparable generada a partir de la clase de programa de investigación que exige una posición dialéctica. Los principios de la investigación dialéctica, como se enunciaban anteriormente (implicando múltiples cambios de escala, perspectiva, orientación, etcétera, mientras se internalizan contradicciones, oposiciones y heterogeneidad a

---

[36] F. Engels, *The Dialectics of Nature*, Nueva York, International Publishers, 1940; [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, La Habana, 2002]; *Anti-Duhring*, Londres, Lawrence & Wishard, 1947 [ed. cast.: *Anti-Dühring*, México DF, 2014].

[37] Véase Roy Bhaskar, *Reclaiming Reality*, Londres, Routledge, 1989, capítulo 7.

todos los niveles), *deberían* generar un constante estado de movimiento en nuestros conceptos y pensamientos. Pero el lado negativo de esta flexibilidad y apertura es que parece tener pocas posibilidades de producir nada que no sea una vasta panoplia de conceptos y hallazgos inseguros y cambiantes (de la clase que gran parte de la teoría literaria está mostrándose demasiado hábil en producir en estos días). Para aquellos que no estén familiarizados con el pensamiento dialéctico, el carácter aparentemente resbaladizo de sus conceptos provoca una buena dosis de escepticismo, impaciencia y desconfianza. Si, como Pareto sostenía (en un pasaje al que Ollamn da mucha importancia), las palabras de Marx son como los murciélagos, que tienen simultáneamente el carácter de pájaros y ratones, entonces parece posible ver cualquier cosa que se quiera ver en cualquier situación particular. El propósito de los enfoques múltiples y relacionales sobre los fenómenos es, como Ollamn señala en su comentario sobre este pasaje, intentar identificar un número limitado de procesos subyacentes muy generales que simultáneamente *unifican y diferencian* los fenómenos que vemos en el mundo que nos rodea. Este era en gran medida el centro de las preocupaciones de Whitehead. En este sentido, la dialéctica busca un camino hacia una cierta clase de seguridad ontológica o hacia un reduccionismo, no un reduccionismo a «cosas», sino a un entendimiento de procesos y relaciones generativas comunes. De esta manera podemos concebir, por ejemplo, un proceso común de circulación del capital, que da origen a una infinita variedad de paisajes físicos de la ciudad y de formas sociales.

Este compromiso con la austeridad y la generalidad con respecto a procesos (aunque no respecto a cosas o sistemas) es común en toda una variedad de campos, desde el trabajo de David Bohm en la teoría cuántica y sus implicaciones para las formas físicas, biológicas, sociales y estéticas[38], pasando por la búsqueda de Wilkins de principios de complementariedad y la unión de opuestos en campos tan diversos como la física, la biología molecular, la psicología, la música y las artes visuales[39], hasta el trabajo de Levins y Lewontin sobre la biología dialéctica, así como el materialismo dialéctico de Marx. Quizá uno de los hallazgos más interesantes de esos estudios sea que los procesos singulares pueden dar origen a resultados muy diversificados y muy complejos, así como a menudo impredecibles. Hay precedentes de esta clase de hallazgos en el análisis espacial. August Lösch, por ejemplo, al buscar una teoría tanto normativa como positiva de la localización geográfica de las actividades humanas, empezó con un conjunto muy simple de principios generativos respecto a la maximización del

[38] Véanse D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, cit.; B. Hiley y F. Peat (eds.), *Quantum implications: Essays in Honour of David Bohm*, cit.; D. Bohm y F. D. Peat, *Science, Order and Creativity*, cit.
[39] M. Wilkins, «Complementarity and the Union of Opposites», cit.

beneficio por agentes individuales sometidos a la competición monopolista y a economías de escala y a partir de estos principios generó modelos de paisajes de notable complejidad espacial. (Aprovecho para señalar que muchos geógrafos malinterpretan su trabajo considerando que trata directamente de modelos geométricos, cuando realmente trata de la variedad de modelos geográficos que pueden producirse a partir de un simple conjunto de principios generativos). Los estudios sobre fractales, la teoría del caos y similares, ponen de manifiesto cómo se pueden desarrollar órdenes generativos de incluso mayor complejidad a partir de reglas simples de proceso. Bohm y Peat sostienen, además, que toda la idea de semejantes órdenes generativos «no está limitada simplemente a las matemáticas, sino que tiene una potencial relevancia para todas las áreas de la experiencia». Ellos la aplican a la pintura, a la composición musical y al género de la novela:

> En toda esta actividad, lo que es decisivo es que en cierto sentido el artista está siempre trabajando desde la fuente generativa de la idea y permitiendo que el trabajo se despliegue de formas cada vez más definidas. En este aspecto, su pensamiento es similar al que es propio de la ciencia. Procede desde un origen en el libre juego que después se despliega en formas cada vez más cristalizadas[40].

Al establecer los principios generativos para que funcionen de esta manera, Bohm y Peat adoptan una perspectiva dialéctica de la creatividad humana que unifica el arte y la ciencia en una cierta complementariedad de los contrarios. Al hacerlo así, están cerca de adoptar (aparentemente sin saberlo) la interpretación de Adorno del funcionamiento del arte como una «imagen dialéctica», entendida como «cristalizaciones del proceso histórico» y como «constelaciones objetivas en las que la condición social se representa a sí misma»[41].

Nada de esto significa que los procesos generativos subyacentes sean fáciles de identificar o de especificar. Realmente, la inmensa complejidad de las «cosas» y de los sistemas con los que nos encontramos hace especialmente difícil identificar procesos subyacentes y especificarlos correctamente, habida cuenta del problema epistemológico de que siempre debemos empezar con las «cosas» y los sistemas tal y como son. Además, los diferentes procesos se cruzan y entrelazan; la circulación del capital y los procesos ecológicos se cruzan, por ejemplo, para crear complejas formas de transformación medioambiental, lo cual requiere o bien una reformulación de la idea del proceso en cuestión o encontrar maneras de describir cómo procesos diferentes pueden cruzarse y se cruzan. El énfasis en el

---

[40] D. Bohm y F. D. Peat, *Science, Order and Creativity*, cit., p. 157.
[41] Citado en R. Williams, *Marxism and Literature*, cit., p. 103.

proceso de priorización que he esbozado aquí sugiere, sin embargo, que la búsqueda del orden que tradicionalmente ha caracterizado a la ciencia occidental desde el Renacimiento se ve transformada desde una búsqueda para clasificar y categorizar cosas y relaciones entre cosas, a una búsqueda de principios generativos que producen órdenes de diferentes tipos (es decir, cosas y sistemas con atributos cuantitativos y cualitativos definibles).

III. Relaciones con otros sistemas de pensamiento

El pensamiento dialéctico (y ahora me concentro solamente en su vertiente mental y representacional) es uno entre varios modos posibles de aproximarse al entendimiento y representación de la condición humana y del mundo en el que se desenvuelve la vida humana. En muchos aspectos es intuitivamente atractivo, aunque solo sea porque experimentamos la vida como un proceso (en vez de cómo una «cosa» o una amalgama de «cosas» y relaciones entre ellas) y porque constantemente nos encontramos teniendo que enfrentarnos a los problemas derivados de mantener en marcha el proceso incluso en el acto mismo de producir las muchas «cosas» con las que nos rodeamos. Además, todos somos sumamente conscientes de lo que significa encontrarse comprometido con el proceso de mantener, desarrollar o dejar ir las «cosas» que creamos (como viviendas, máquinas, dinero, habilidades). Los académicos seguramente también reconocerán que cómo aprendemos es muy diferente de lo que escribimos, y que la palabra escrita a menudo regresa para atormentarnos como el poder de una «cosa» fija, una fuerza extranjera que puede gobernar nuestras vidas por mucho que nos esforcemos en superarla. Pero el atractivo intuitivo nunca ha proporcionado la única o la principal justificación para aceptar un conjunto concreto de presuposiciones epistemológicas u ontológicas como *la* base para generar conocimiento. Realmente, gran parte del éxito de la ciencia occidental se ha basado en la construcción de maneras contra-intuitivas de pensamiento.

Un elemental sistema de pensamiento opuesto lo proporciona la racionalidad cartesiana que fue construida en la física clásica y que desde entonces ha sido la base de teorización para muchas otras ciencias naturales, como la ingeniería, la medicina, las ciencias sociales y la filosofía (especialmente en la variedad analítica). Levins y Lewotin categorizan este modo de teorización de acuerdo con «cuatro compromisos ontológicos, que por ende dejan su sello en el proceso de creación de conocimiento». Estos cuatro compromisos son los siguientes:

> Hay un conjunto natural de unidades o partes de las cuales se hace todo un sistema.
>
> Estas unidades son homogéneas dentro de sí mismas, por lo menos en la medida en que afectan al todo del que son partes.
>
> Las partes son ontológicamente anteriores al todo, es decir, las partes existen aisladas y se reúnen para formar las totalidades. Las partes tienen propiedades intrínsecas, que poseen aisladas y que prestan al todo. En los casos más simples el todo no es nada más que la suma de sus partes; los casos más complejos permiten interacciones de las partes para producir propiedades añadidas del todo.
>
> Las causas están separadas de los efectos, las causas son las propiedades de los sujetos y los efectos las propiedades de los objetos. Aunque las causas pueden responder a la información que venga de los efectos (los llamados «circuitos de retroalimentación»), no hay ninguna ambigüedad sobre cuál es el sujeto causante y cuál el objeto causado. (La distinción se mantiene en las estadísticas como variables independientes y dependientes)[42].

Esta perspectiva cartesiana está generalizada y también tiene un cierto atractivo intuitivo. Encontramos «cosas» (por ejemplo, individuos) y sistemas (por ejemplo, redes de transporte y comunicaciones) que parecen tener una existencia estable y evidente en sí mismas, por lo que parece perfectamente razonable construir el conocimiento sobre sus categorizaciones y sobre el modelo de relaciones causales existentes entre ellos. Sin embargo, desde el punto de vista dialéctico, esto es considerar las cuestiones de una manera excesivamente restrictiva y unilateral. Levins y Lewotin prosiguen, correctamente en mi opinión, caracterizando la perspectiva cartesiana como una forma «alienada» de razonamiento, porque describe un mundo en el que «las partes están separadas de los todos y reificadas como cosas en sí mismas, un mundo en que las causas están separadas de los efectos y los sujetos de los objetos». Las objeciones de Whitehead toman un rumbo ligeramente diferente, aunque igualmente interesante. Para él, la separación que hace Descartes entre mente y materia es fundamentalmente incoherente, ya que no se puede encontrar ninguna razón para esa distinción. Así que, aunque el sistema cartesiano «obviamente dice algo que es cierto […] sus nociones son demasiado abstractas para penetrar en la naturaleza de las cosas». Y lo que es peor, la separación induce «una curiosa mezcla de racionalismo e irracionalismo» en el método de la ciencia natural de manera que «su tono prevalente de pensamiento ha sido fervientemente racionalista dentro de sus propios límites y dogmáticamente irracional más allá de ellos»[43]. Marx manifestaba una objeción similar al

[42] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit., p. 269.
[43] A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, cit., pp. 8-9.

señalar que los «puntos débiles en el materialismo abstracto de la ciencia natural –un materialismo que excluye la historia y sus procesos– son simultáneamente muestras evidentes de las concepciones abstractas e ideológicas de sus portavoces siempre que se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad»[44].

> Marx era en general bastante crítico con la perspectiva del «sentido común», que cuando «tiene éxito en ver una distinción, fracasa en ver una unidad, y cuando ve una unidad fracasa en ver una distinción» y, de ese modo, «subrepticiamente petrifica» las distinciones en el punto donde se vuelven incapaces de generar nuevas ideas, menos aún nuevas perspectivas sobre cómo funciona el mundo[45]. Sin duda él hubiera sido igualmente mordaz con el razonamiento atomista y causativo que domina la economía y la sociología contemporáneas, con el individualismo metodológico que impregna gran parte de la actual filosofía política y con cuestiones similares.

Pero sería un error considerar que las concepciones cartesianas y dialécticas son fundamentalmente incompatibles en *todos* los sentidos, como tienden a hacer algunos autores como Fritjof Capra y en cierta medida Levins y Lewotin, porque desde una perspectiva más complementaria pueden suministrar una fecunda fuente de nuevas ideas[46]. En la física teórica, proposiciones que en el siglo XIX se consideraban radicalmente incompatibles que «la materia en su esencia tiene la naturaleza de una partícula, o que tiene la naturaleza de una onda» por ejemplo, fueron finalmente tratadas como una unidad bajo la concepción de la teoría cuántica. También aquí hay una interpretación intuitiva que permite una lectura de sentido común. Todos sabemos lo que Heráclito quería decir cuando dijo que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, pero también sabemos que hay un sentido en el que podemos volver una y otra vez a las orillas del mismo río. En este punto, sin embargo, puede surgir realmente alguna clase de afirmación de la superioridad de la perspectiva dialéctica precisamente porque permite un entendimiento de las «cosas» y de los sistemas como si fueran reales y estables, como un caso especial de la proposición de que los procesos están siempre en funcionamiento creando y sustentando «cosas» y sistemas. Sin embargo, la proposición contraria no parece sostenerse en pie. Al pensamiento cartesiano le cuesta mucho hacer frente al cambio y al proceso excepto en términos de estáticas comparativas, circuitos de retroalimentación de causa y efecto,

---

[44] K. Marx, *Capital*, cit., p. 352.
[45] B. Ollman, «Putting Dialectics to Work: the Process of Abstraction in Marx's Method», cit., p. 44.
[46] Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982 [ed. cast.: *El punto crucial*, Buenos Aires, 1992]; R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, cit.

o de las linealidades construidas en el examen de índices de cambio experimentalmente determinados y mecánicamente especificados (como los representados en el cálculo diferencial). Esta fue la clase de comprensión que condujo al antropólogo Anthony Leeds, al final de una carrera muy activa, a empezar a cambiar de perspectiva:

> En años anteriores pensaba en la sociedad […] como una estructura de posiciones, roles, estatus, grupos, instituciones, etcétera, todas modeladas […] por las culturas en las que reposaban. El proceso lo consideraba como «fuerzas», movimiento, conexión, presión, que se producían dentro y entre estos lugares o nodos de organización habitados por individuos […]. Aunque todo esto todavía me parece cierto en gran medida, también ha llegado a parecerme una perspectiva estática; más un orden societal que un devenir societal […]. Dado que no parece inherente a la naturaleza […] que estos lugares existan, parece inaceptable simplemente tomarlos como axiomáticos; más bien debemos buscar maneras de explicar sus apariencias y formas. Cada vez más, los problemas del devenir […] me han llevado a considerar a la sociedad como un proceso continuo a partir del cual la estructura o el orden se precipita en las formas de los lugares señalados anteriormente […][47].

El argumento de Ollman es especialmente firme exactamente en ese mismo punto:

> En la perspectiva que domina actualmente en las ciencias sociales, las cosas existen *y* sufren cambios. Ambos hechos son lógicamente distintos. La historia es algo que le sucede a las cosas; no es parte de su naturaleza. De ahí la dificultad de examinar el cambio en los sujetos de los cuales ha sido eliminado al principio[48].

Marx, por otro lado, resume «toda forma histórica como un movimiento fluido y por ello toma en consideración su naturaleza transitoria *no menos* que su momentánea existencia».

IV. Aplicaciones dialécticas – La concepción del capital de Marx

Aquí quiero prestar una atención más detallada a la particular utilización del pensamiento dialéctico que hace Marx. Mi propósito no es discutir si tenía o no razón, sino ilustrar *cómo* pone a funcionar el pensamiento

---

[47] Anthony Leeds, *Cities, Classes, and the Social Order*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994. p. 32.

[48] B. Ollman, «Putting Dialectics to Work: the Process of Abstraction in Marx's Method», cit., p. 32.

dialéctico para entender el capitalismo como un sistema social definido y vinculado por un proceso de circulación del capital. Su lenguaje en *El capital* señala directamente su adhesión a un materialismo dialéctico en el que la prioridad del proceso sobre la cosa y el sistema es evidente en todas partes. Esto se refleja en su exposición, citada anteriormente, de que pretende resumir «toda forma social como un movimiento fluido» para tomar en cuenta «su naturaleza transitoria no menos que su momentánea existencia». El compromiso previo con el proceso en vez de con la «cosa» o el sistema no podría establecerse con más claridad. Por ello, el capital está directamente conceptualizado como un *proceso* o una *relación* en vez de cómo una «cosa». En su encarnación más simple, se lo considera como un flujo que en un «momento» asume la «forma» dinero y que en otro asume la «forma» de actividad productiva. Marx dice que el «valor es aquí el factor activo en un proceso en el que, aunque constantemente asume sucesivamente la forma dinero y la forma mercancía, al mismo tiempo cambia en magnitud, se diferencia a sí mismo desprendiéndose como plusvalor de sí mismo como valor excedente [...] Por ello, el valor se convierte ahora en valor en proceso, dinero en proceso y, como tal, en capital»[49]. Esta definición procesual se diferencia radicalmente de la que habitualmente se incorpora a la economía neoclásica, donde se considera al capital como una no problemática (es decir, no contradictoria) reserva de activos (de cosas) dotada de ciertos atributos cualitativos y cuantitativos que, puestos en movimiento por la actividad humana, encarnan poderes causativos (por ejemplo, la inversión de capital crea desempleo). Para Marx no se trata de que no haya tal cosa como un *stock* de activos, sino que no podemos entender de qué tratan esos activos, el valor que tienen o como se podrían utilizar, sin entender el proceso en el que están arraigados, en especial el proceso que les da origen, los reconstituye, los mantiene, los devalúa o los destruye. Cuando Marx sostiene que «el capital hace» o que «el capital crea» *no* está sosteniendo que una cosa llamada capital tiene poder causal, sino que el proceso de circulación del capital, entendido como un todo, está en el centro de transformaciones sociales vitales y que, por esa razón, hay que considerar que representa un poderoso principio generativo que afecta a la vida social.

Podemos entender este argumento de forma más general examinando el siguiente fragmento procedente de los *Grundrisse*:

> La conclusión a la que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que todos ellos forman parte de una totalidad, son distinciones dentro de una unidad. La producción predomina no solo sobre sí misma, en la antitética definición de

[49] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 152-153.

> producción, sino también sobre los otros momentos. El proceso siempre regresa a la producción para empezar de nuevo. Que el intercambio y el consumo no pueden ser predominantes es evidente. Lo mismo sucede con la distribución como distribución de productos, mientras que la distribución de los agentes de la producción es en sí misma un momento de la producción. Así, una producción definida determina un consumo, distribución e intercambio definidos, así como unas *relaciones definidas entre estos diferentes momentos*. Sin embargo, hay que admitir que en su *forma unilateral*, la producción está determinada por los otros momentos. Por ejemplo, si el mercado, es decir, la esfera del intercambio, se expande, entonces la producción crece en cantidad y las divisiones entre sus diferentes ramas se hacen más profundas. Un cambio en la distribución cambia la producción, por ejemplo, la concentración de capital, la diferente distribución de la población entre la ciudad y el campo, etcétera. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Se produce una mutua interacción entre diferentes momentos. Esto sucede con cada totalidad orgánica[50].

De manera bastante razonable, aquellos que no están familiarizados con modos dialécticos de pensamiento consideran semejante declaración poco clara si es que no increíblemente tautológica (la falta de claridad se deriva en parte del hecho de que fue escrita como notas personales y no como un texto definitivo dirigido a persuadir a un público escéptico). Pero si retrocedemos a mi representación inicial del pensamiento dialéctico queda suficientemente claro lo que Marx está diciendo. La reproducción de la vida social está siendo considerada como un proceso continuo que funciona dentro de unos determinados límites que definen una totalidad o un todo. Bajo el capitalismo (así como en otras determinadas clases de sociedad) este proceso se vuelve internamente diferenciado para contener «momentos» específicos de producción, intercambio, distribución y consumo. Cuando miramos detalladamente a cualquiera de estos «momentos» encontramos que no pueden entenderse independientemente del proceso en su conjunto, que atraviesa a todos los otros momentos. La producción, por ello, necesariamente *internaliza* impulsos y presiones que emanan del consumo, del intercambio y de la distribución. Pero pensar sobre la producción solamente en esos términos es pensar en ella de forma «unilateral». También tenemos que reconocer que la producción internaliza influencias de sí misma (es decir, es internamente heterogénea y contradictoria y por eso Marx dice que la producción es «antitética» para sí misma) y que los poderes creativos y transformadores respecto al conjunto del proceso residen potencialmente dentro de su dominio. Pero esa potencialidad presumiblemente también se encuentra en otros lugares. Si entendemos que la

[50] K. Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 99-100. 1973 [ed. cast.: *Grundrisse 1857-1858*, México DF, 1985].

producción en sentido amplio significa *cualquier* actividad transformadora (no importa dónde se produce), entonces claramente estamos afirmando por definición el «predominio» de la producción sobre cualquier otra cosa. Pero Marx también insiste en que el punto de máximo aprovechamiento, el punto de máxima capacidad transformadora y, en la famosa última instancia, el «momento» que ejerce un poder transformador «determinante» sobre el sistema en su conjunto se encuentra dentro, en vez de fuera, del dominio de la producción. Entonces, las actividades transformadoras acaecidas en otros dominios solamente tienen relevancia para el conjunto del proceso cuando están internalizadas dentro del momento de la producción.

Si leemos este pasaje en términos cartesianos, podemos interpretar que Marx está diciendo que la producción, como entidad independiente, provoca cambios en el consumo, el intercambio y la distribución. Pero esto es exactamente lo que Marx *no* está diciendo. No puede decirlo precisamente porque la producción, de acuerdo con su concepción, internaliza relaciones con todos los otros momentos (y a la inversa). Sin embargo, *sí* está diciendo (y no me preocupa si tenía razón o no) que *el* momento transformador en el conjunto del proceso se encuentra en el momento de la producción, y que es ahí donde tenemos que concentrar nuestra atención si queremos entender los mecanismos creativos mediante los cuales el proceso (en este caso la circulación del capital) se reconstituye, transforma o fortalece. En resumen, ¿cómo se movilizan entonces los poderes que residen en este proceso de circulación del capital en el momento de la producción de tal manera que transforman el sistema del que solamente forman parte un fugaz e inherentemente inestable momento? Esta parece una pregunta perfectamente razonable y que en principio no es diferente a preguntar ¿cómo internaliza cualquier individuo ciertos poderes que residen en su entorno, transformándolos creativamente y así cambiando el curso de la historia o de la evolución?

De hecho, la pregunta solo puede responderse mediante una detallada investigación materialista histórica del proceso de internalización que produce capital en el mismo momento de producción. Lo que Marx pretende establecer más allá de cualquier sombra de duda es que la apropiación del fuego vivo, formador, del proceso del trabajo, la apropiación de todo tipo de posibilidades y poderes creativos del trabajador (de las capacidades mentales y cooperativas por ejemplo), es lo que permite en absoluto al capital «ser» en el mundo. Pero la internalización de estas potencias del trabajo como potencias del capital en el punto de producción supone la transformación del trabajador en un apéndice del capital, no solo dentro de esta, sino también en todas las esferas de la actividad mental, social y física. La figura del «cyborg», que actualmente ha recibido tanta aceptación

gracias al excelente manifiesto de Donna Haraway sobre el tema[51], entra en el escenario histórico con la colonización de la producción por las potencias capitalistas y la internalización de los poderes del trabajo dentro de la figura del propio capital.

Desde luego pueden expresarse innumerables opiniones de la perspectiva marxiana (o más ampliamente, dialéctica). Por ejemplo, que hay otros «momentos» (como la reproducción y todo lo que ello supone) que deberían incorporarse al esquema, o que su énfasis en el significado del *trabajo* en la producción como *el* punto de partida radical para la transformación tanto de las relaciones sociales como de la relación con la naturaleza resulta excesivo. Pero la cuestión fundamental en la que quiero insistir es que la crítica de Marx (y de los marxistas que siguieron su procedimiento dialéctico) debería reconocer por lo menos lo que este hace y cómo lo hace, y no leerlo o representarlo (tergiversarlo) irreflexivamente por medio de lentes cartesianas, positivistas o analíticas.

Pero supongamos, a efectos ilustrativos, que Marx reflejó correctamente el proceso general de la circulación del capital mediante sus abstracciones. Entonces, resulta importante entender cómo semejante formulación teórica es *(a)* elaborada y especificada y *(b)* puesta en funcionamiento como un dispositivo «explicativo».

Respecto al primer punto, encontramos a Marx construyendo sucesivas versiones cada vez más específicas de su argumento respecto al proceso de circulación del capital en general, reconociendo que procesos diferentes se adscriben a diferentes clases de capital, como el capital industrial, el monetario (finanzas), el mercantil, el inmobiliario e, incluso, el capital del Estado (deuda e impuestos). También se pueden especificar las diferencias de acuerdo con la forma física del capital (si se trata de capital fijo de gran escala integrado en la tierra, etcétera), así como de acuerdo con diferentes formas organizativas (sociedad anónima, pequeñas empresas, regímenes de tenencia de la tierra en la agricultura y similares). Las inciertas dinámicas de la diferenciación y de la lucha de clases son, además, una importante fuente de desarrollo desigual, de contradicción internalizada y de inestabilidad. El proceso general de circulación del capital se modifica por desagregación en situaciones de circulación cada vez más específicas, aunque entrecruzadas. El capital, en general, tiene que ser considerado ahora no como una unidad indiferenciada, sino como algo que es heterogéneo y, a menudo, internamente contradictorio. El descubrimiento de cuál de estas diferenciaciones internas tiene preponderancia o su importancia depende de la interrogación histórica, geográfica y teórica de circunstancias materiales (por eso la

[51] Donna Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», en Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990.

dialéctica de Marx tiene que considerarse unida a determinada concepción del materialismo). Por ejemplo, las relaciones a menudo difíciles entre los intereses financieros («capital financiero») y los intereses industriales («capital industrial») han estallado periódicamente en crisis de considerable magnitud para todo el sistema de circulación del capital.

Desarrollar de esta manera la teoría, sin embargo, no es introducir una masa de contingencias *externas*. La organización de las empresas o de los Estados-nación, por poner un par de ejemplos, no es un acontecimiento externo que interfiere con un proceso puro de circulación del capital. En cada caso intentamos entender una forma social (una clase particular de entidad o de forma organizativa, como una empresa o un gobierno) como algo que surge del proceso de circulación y que domina un «momento» particular de la circulación del capital. Esa entidad (una corporación, por ejemplo) tiene una marcada influencia en virtud de los poderes que internaliza y de la creatividad de las transformaciones (sociales y materiales) que lleva a cabo. Pero su existencia está arraigada en el flujo continuo del proceso del que forma parte y, como cualquier otra entidad, internaliza contradicciones, es heterogénea e inherentemente inestable en virtud de los complejos procesos que la sostienen, la reconstituyen o la desarrollan. La historia reciente, tanto de empresas como de Estados-nación, creo que justifica ampliamente semejante perspectiva de su estatus. Lewotin, por otra parte, proporciona una interpretación similar del papel mediador del organismo en la evolución (en el contexto de las mutaciones genéticas y las adaptaciones medioambientales)[52]: los organismos, por medio de sus actividades productivas, transforman sus entornos a los que posteriormente se adaptan, exactamente de la misma manera en que las empresas transforman activamente los entornos sociales y económicos a los que por fuerza después tienen que adaptarse.

El trabajo de elaborar, profundizar y mejorar la articulación de la teoría es continuo y nunca puede ser completo, aunque solo sea porque el mundo está siempre cambiando, en parte *debido a* los pensamientos creativos y las actividades generadas por dialécticos y otros (¡cartesianos en particular!). La teorización, como cualquier otro proceso, es tan continua como transformadora, tan heterogénea y contradictoria como cualquier otro proceso al que se enfrentan los dialécticos. Siempre hay mucho más que hacer, «algo más que decir» e innumerables puntos de intervención teórica que examinar y sobre los que actuar. El proceso del pensamiento dialéctico y su aplicación a los asuntos humanos también tiene que producirse, sostenerse y desarrollarse. El propósito y el objetivo de mi propio trabajo (por

[52] R. Lewontin, «Organism and Environment», en Henry C. Plotkin (ed.), *Learning, Development and Culture*, Chichester, Wiley, 1982.

ejemplo de *Los límites del capital*) ha estado dedicado en parte a identificar (dialécticamente) ampliaciones de la teoría y a especificar mejor su funcionamiento respecto al tiempo y al espacio. Pero también me gustaría definir mejor los dominios dentro de los que funcionan ciertas clases de procesos capitalistas y qué efectos producen, y considerar qué clases de oportunidades transformadoras surgen de ese modo para cambiar la trayectoria de la vida social.

Como mecanismo explicativo, la teoría no funciona como un simple pronosticador de acontecimientos (estados de las cosas). Tiene que considerarse como un conjunto de principios generativos y transformadores, arraigados en procesos continuos que, en virtud de su heterogeneidad y contradicción internalizadas, revela la posibilidad de crear todo tipo de estados de cosas, nuevos pero siempre transitorios. También aquí encontramos una importante fuente de malentendidos. Explicar los fenómenos en términos de circulación del capital ciertamente no implica que todos los fenómenos que se encuentran dentro de su dominio tengan que ser o sean lo mismo. Si este fuera el caso podrían surgir situaciones límite y bastante extraordinarias, pero los principios generadores y transformadores arraigados en los procesos de circulación dan origen a tantas figuras y formas de la vida social (de mercancías, de ciudades capitalistas, de hábitos de consumo, por ejemplo) como las que alguien como Mandelbrot puede generar mediante métodos fractales. Sin embargo, hay una unidad subyacente en la producción de semejantes diferencias y esa unidad subyacente establece límites sobre la naturaleza de las diferenciaciones que pueden generarse. Las relaciones sociales socialistas, por ejemplo, no pueden producirse a partir de principios generadores capitalistas.

El propósito de la investigación materialista no es *probar* en algún sentido positivista o formal si existe o no la circulación del capital (sabemos que existe), sino mostrar en qué formas, sobre qué dominios (dentro de qué límites) y con qué efectos funciona, y qué posibilidades transformadoras existen. ¿Podemos demostrar, por ejemplo, si lo que normalmente se suele llamar «producción cultural» se encuentra dentro de su dominio o no? ¿Hay circunstancias en la circulación del capital a través de entornos construidos o en la producción del espacio, por ejemplo, que nos exigen que repensemos la especificación del proceso? ¿Podemos rastrear la circulación del capital a través de los aparatos y funciones del Estado y qué supone ello para nuestra concepción de los límites y potencialidades del poder del Estado? ¿Qué sucede si la circulación del capital queda excluida del funcionamiento directo en determinados sectores (por ejemplo, la asistencia sanitaria o la educación) o si es repentinamente liberada para fluir en espacios que tenía anteriormente cerrados (como en el antiguo bloque soviético)? ¿De qué maneras y en qué direcciones la circulación del capital

promueve el cambio social y en qué aspectos puede ello considerarse como un proceso estable más que inherentemente inestable?

En el caso de la circulación del capital (en sí misma un dominio en general acotado de la investigación marxista), el problema es explorar las formas y dominios de su funcionamiento, el *cómo* de los principios generativos y transformadores que están actuando, lo cual implica una particular estrategia materialista de investigación. Tratar a los Estados-nación, por ejemplo, como entidades homogéneas y examinar su comportamiento y actuación de acuerdo con un conjunto de indicadores económicos tiene un valor limitado. Los principios del pensamiento dialéctico sugerirían que el centro de la investigación debería estar en *cómo* los Estados-nación internalizan los poderes (o pierden su control de esos poderes), de qué maneras son heterogéneos e internamente contradictorios, y de qué maneras estas tensiones internalizadas acaban en una clase de creatividad o tendencia autodestructiva, que conduce a nuevas configuraciones de la actividad. Y, finalmente, cómo transforman esas actividades la vida social.

Desde esta perspectiva, la acusación de que los marxistas «adaptan» la realidad a la teoría está tristemente equivocada. Esto no significa que todo este tipo de investigación marxista esté libre de errores. Los principios generativos pueden distorsionarse, los dominios de funcionamiento pueden ser imaginados en vez de probados y los estudios materialistas de procesos reales están tan expuestos a perderse en una maraña de detalles como cualquier otro tipo de investigación. Evidentemente, por medio de la construcción de principios y teorías generativas, los propios marxistas buscan cambiar el mundo, pero eso no implica que los resultados de la investigación siempre serán los apropiados o que nunca puedan ser confusos y destructivos. La argumentación marxista no puede, igual que cualquier otro modo de pensamiento, escapar de los dilemas que Bohm y Peat describen de la siguiente manera:

> No podemos imponer una determinada visión del mundo que queramos y esperar que funcione. El ciclo de percepción y acción no puede mantenerse de una forma totalmente arbitraria a no ser que nos confabulemos para suprimir las cosas que no queremos ver mientras que, al mismo tiempo, tratamos de mantener a toda costa las cosas que más deseamos en nuestra imagen del mundo. Evidentemente, el precio de apoyar una visión tan falsa de la realidad finalmente hay que pagarlo[53].

Es justo comentar que muchos han pagado el precio de semejante falsa visión por parte del marxismo. Pero tampoco ningún otro proceso de pensamiento puede reivindicar un manto de inmaculada virtud.

---

[53] D. Bohmy F. D. Peat, *Science, Order and Creativity*, cit., p. 57.

3
LA PRESUNCIÓN LEIBNIZIANA

A LO LARGO DE GRAN PARTE de esta argumentación he recurrido a la idea de «relaciones internas» como una idea fundamental para la dialéctica. Ahora trataré de clarificarla para evitar algunas de las confusiones y de los sustanciales errores que pueden surgir de ella. Para Ollman, la dialéctica es inherentemente radical, materialista y marxista. De ello puede sacarse la equivocada conclusión (aunque Ollman ciertamente no lo hace) de que la noción de relaciones internas va por el mismo camino. Dado que en los próximos capítulos recurriré a la figura de Leibniz (un precursor del pensamiento sobre las relaciones internas, cuya influencia reconoce Ollman), proponiendo una visión relacional del espacio y del tiempo, haré una breve presentación de su particular versión de las relaciones internas. El problema, evidentemente, es que Leibniz está generalmente considerado un teórico profundamente conservador en asuntos políticos, además de una figura fundacional en el ascenso de la tradición idealista alemana contra la que Marx se rebeló[1].

En la *Monadología*, escrita muy cerca del final de su vida, Leibniz propone una metafísica fundada en el concepto de una mónada que internaliza todo lo que hay. Cada mónada refleja el universo: un principio de «correspondencia» constituye internamente cada mónada como ese espejo del universo. Leibniz restringe este principio de correspondencia en dos aspectos. En primer lugar, cada mónada tiene una posición y una perspectiva distintiva en relación al universo y a su reflejo, por ello, enfatiza

[1] Para aquellos que estén interesados en la historia del pensamiento geográfico merece la pena señalar que Gunnar Olsson y yo nos sentimos igualmente impresionados por el libro de Ollman, *Alienation*, y su énfasis en las relaciones internas cuando se publicó en 1972, pero la dirección lingüística e idealista en la que posteriormente Olsson enfocó la idea en todos los demás aspectos es totalmente contraria a mi trabajo sobre el materialismo histórico-geográfico. Quizá por razones similares Bhaskar, al exponer su propia versión del realismo dialéctico en un libro de una dificultad e intensidad intimidadoras (R. Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, cit.), señala una cierta convergencia entre su propio trabajo y el de Ollman, aunque le critica por su tendencia a tratar la dialéctica como pura epistemología en vez de una poderosa posición ontológica. Semejantes controversias no resultan fáciles de resolver, pero son fundamentales para dilucidar cómo se conecta la noción de relaciones internas con la argumentación dialéctica.

determinadas regiones y perspectivas próximas más que otras. En segundo lugar, las mónadas varían en la calidad del reflejo que alcanzan, algunos más nítidos y otros más borrosos.

Pero si yo soy una mónada e internalizo todo lo que hay, entonces todo lo que necesito para entender el universo es contemplar mi propio yo interior. No hay duda de que lo que aprenda estará condicionado por mi posicionalidad y mi perspectiva, así como por la agudeza de mi capacidad de reflejo. Pero todavía es razonable sostener, como Leibniz realmente hizo, que «yo soy la medida de todas las cosas» y que la profunda reflexión sobre mis propias condiciones internas es todo lo que se requiere para alcanzar el pleno conocimiento del universo. Con finalidades de identificación, permítaseme llamar a esto la «presunción leibniziana». Plantea algunos problemas muy importantes, además de posibilidades, y tendré motivos para regresar a ella una y otra vez en capítulos posteriores.

Primero quiero referirme a las condiciones que estaban asociadas con la formulación de Leibniz de esta tesis. Las exposiciones más recientes sobre Leibniz se centran simplemente en sus escritos y en su metafísica como un conjunto de ideas, y hay que remontarse a un trabajo publicado por primera vez en 1948 por Rudolf Meyer (traducido al inglés en 1952) para encontrar una argumentación que intente entrelazar la derivación que hace Leibniz de los principios metafísicos con las circunstancias de su mundo. Ese mundo estaba desgarrado por disputas y controversias, guerras religiosas y violencia, pestes y plagas, intrigas políticas y caóticas fragmentaciones, además de toda clase de inquietantes descubrimientos (geográficos, científicos, etcétera). Leibniz estaba profundamente comprometido con la política de ese mundo, tratando de encontrar soluciones, de establecer armonías donde no había ninguna, de negociar resultados racionales, de reconciliar las ideas sobre la perfección de Dios con las evidentes imperfecciones de la vida diaria, así como con los extraordinarios avances que se producían en la ciencia (especialmente con el trabajo de Newton) y en la filosofía (especialmente con Descartes). También era un activo participante en las luchas y prácticas geopolíticas de su época. Meyer intentaba entender cómo se desarrollaron las ideas de Leibniz a partir de su experiencia de ese mundo y, más decisivamente, interpreta que las tesis a las que llega en la *Monadología* se inscriben en un momento de fracaso:

> En la última etapa de su vida Leibniz está plenamente convencido de que ha encontrado una solución al problema de relacionar lo individual con lo universal [...]. La *ultima thule* de la reflexión monadológica es la completa retirada en el Yo aislado; biográficamente hablando, la libertad y el compromiso dejan de estar relacionados de cualquier manera estable, hasta que en el final mismo de su vida estallan en un conflicto fatal. La distinción entre su filosofía crítica y su filosofía especulativa

> se produce en el momento en que hace la consciente afirmación de elevar la esencia de su propia individualidad a una ley universal y, en ese momento, el filósofo se queda aislado del resto del mundo. Huye de la ruidosa y caótica controversia de la escena contemporánea para escuchar a la distinta, casi matemática voz de su monólogo interior; solamente ahora encuentra los dos principios fundamentales de su sistema monadológico, los principios de la «verdad no contradicha» y de la «razón suficiente»[2].

El comentario de Meyer no carece de relevancia y fuerza respecto a un amplio abanico de teorizaciones contemporáneas. Brevemente pondré dos ejemplos. En primer lugar, se puede considerar el recurso de Derrida a algo similar a la presunción leibniziana, en su análisis de las relaciones entre el yo y el otro, cuando examina cómo el «sujeto europeo» (una entidad que también preocupaba decisivamente a Leibniz) se constituye a sí mismo en el interior a través de la construcción de un «otro»: el sujeto colonial. Gayatri Spivak, en su interesante comentario sobre todo el problema de cómo puede hablar el «otro» colonizado, ataca el «enmascaramiento intelectual del Primer Mundo como el ausente no-representante que deja que los oprimidos hablen por sí mismos», y aprobadoramente cita la estrategia de Derrida:

> Hacer que el pensamiento o el sujeto pensante sea transparente o invisible parece […] esconder el incesante reconocimiento del Otro por asimilación. En interés de semejantes precauciones Derrida no invoca el «dejar que el otro(s) hable por sí mismo», sino en vez de ello invoca una «apelación» o «llamada» al «absolutamente otro» […] para «hacer delirante esa voz interior que es la voz del otro en nosotros»[3].

Los peligros de semejante gesto son evidentes. Si la única manera de poder representar al «otro» es por medio de «hacer delirantes» las voces que he internalizado en el proceso de descubrirme a mí mismo, entonces muy pronto las identidades «*l'autre c'est moi*» se vuelven tan absolutamente establecidas como la tesis del «*l'Etat c'est moi*». Y esto es exactamente lo que Rudolf Meyer percibió como la fatal contradicción presente en la estrategia de Leibniz:

> Leibniz afirma que la observación de la esencia de las cosas no es nada más que una observación de la esencia de nuestro propio espíritu […]. La individualidad intelectual del hombre, enriquecida por un *ethos* totalmente nuevo de logro intelectual, se vuelve la medida de toda la existencia humana. En esta doctrina del absolutismo personalista –que

---

[2] Rudolf Meyer, *Leibniz and the Seventeenth Century Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 9.

[3] Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1988, p. 294.

> esencialmente es la misma que la doctrina del absolutismo político de Luis XIV– no es posible ninguna comunidad real. Y en este punto, la concepción de Leibniz del espíritu soberano del hombre entra en contradicción con su propia idea de tolerancia. La riqueza común se vuelve una simple «agregación de mónadas» y el concepto estéticamente significativo de «*harmonia mundi*» ya no puede unir el abismo entre hombres, Estados o naciones individuales.

El segundo ejemplo procede de la frecuente apelación por parte de los «ecologistas profundos» no solo a la dialéctica, sino también a una versión de la filosofía de las relaciones internas que se hace eco de la presunción leibniziana. Arne Naess, el fundador del movimiento de la ecología profunda, fue un aplicado estudiante de Spinoza y evidentemente utilizó su formación filosófica con gran resultado. En la ecología profunda la tarea del Yo (entendido como algo que trasciende al egoísta «yo») es convertirse en el medio para «hacer delirante» (apropiándose de la expresión de Derrida), esa voz interior que es la voz del gran otro –la «naturaleza»– dentro de nosotros (véase el capítulo 7). A través de la autodisciplina podemos hacer que nuestra visión de la naturaleza sea menos borrosa y confiar, en virtud de las «reglas de correspondencia» que internalizamos, en llegar a un entendimiento del mundo exterior levantando un Yo monádico como la medida de todas las cosas.

No estoy pretendiendo aquí desacreditar por completo la presunción de Leibniz. Las estrategias de este tipo han tenido una enorme importancia a lo largo de la historia y presumiblemente seguirán desempeñando su papel. Pero, abandonada sí misma, no solo cae en el tipo fatal contradicción que acosa a Leibniz (¿es por esto por lo que Derrida ha regresado a Marx?)[4], sino que también engendra una cacofonía de «monólogos interiores» (del tipo que Derrida, entre otros, es especialmente experto en producir) por parte de filósofos y teóricos literarios, que demasiado claramente se han retirado de «la ruidosa y caótica controversia de la escena contemporánea» para replegarse hacia un yo aislado y que de ese modo han cortado cualquier conexión entre libertad y compromiso político.

En cualquier caso, la presunción leibniziana subraya precisamente esa forma de idealismo filosófico que Marx rechazó mediante su dialogo con Hegel. Whitehead, aunque reconocía cuánto debían sus propias doctrinas a Leibniz, manifiesta un cierto número de objeciones paralelas. Leibniz, sostiene, tenía en sus manos

[4] Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *Espectros de Marx*, Madrid, 2001].

> dos puntos de vista distintivos. Uno era que la entidad real final es una actividad organizadora que fusiona ingredientes en una unidad de manera que esa unidad es la realidad. El otro punto de vista es que las entidades reales finales son sustancias que respaldan cualidades. El primer punto de vista depende de la aceptación de las relaciones internas que unen a toda la realidad. El segundo es inconsistente con la realidad de semejantes relaciones. Para combinar estos dos puntos de vista, sus mónadas carecían de ventanas y sus pasiones simplemente reflejaban el universo por disposición divina de una armonía preestablecida[5].

De ese modo no puede haber «ninguna realidad concreta de relaciones internas» en el sentido de procesos reales de internalización abiertos a la investigación: Dios (o lo que más tarde Hegel eligió llamar el «espíritu») tiene que funcionar como el *Deus ex machina* para que todo el sistema funcione.

Aunque Leibniz puede haber suministrado una piedra fundacional para «los grandes logros de la filosofía alemana», deja detrás algunos incómodos problemas en cuanto a cómo utilizar la doctrina de las relaciones internas en asuntos prácticos. Hay tres dificultades principales. La primera, abordada con cierto detalle por Ollman[6], es que si todo es cuestión de flujos, entonces, ¿cómo vamos a hablar de cualquier particularidad o individuo? Si la *individuación*, la identificación de *individuos*, o lo que Peter Strawson llama *particulares*[7], se considera dependiente de una localización espacio-temporal, entonces cambiar las bases para definir el espacio y el tiempo –que, como veremos en el capítulo 10, es de hecho la implicación necesaria de la perspectiva relacional– cambia las bases de cómo hay que identificar y entender a los individuos, los particulares y las entidades (como «cosas» y «cuerpos»).

La concepción de los elementos fundamentales o individuales de los que está compuesto el mundo está entonces perpetuamente abierta a la discusión. Por ejemplo, Strawson afirma «que ningún sistema que no permita entidades espaciales o temporales puede ser un sistema que permita particulares en absoluto»[8]. Y al presentar sus perspectivas sobre cómo tienen que establecerse los particulares y las entidades, utiliza los argumentos de Leibniz para establecer un contraste con lo que considera un camino más coherente y completo hacia los fenómenos individualizados. Se deduce que las mónadas de Leibniz son suficientemente parecidas a las entidades como para proporcionar fáciles medios para rebatir las objeciones de Strawson, pero son insatisfactorias como argumento general por las razones que Whitehead expone correctamente. La respuesta que dan

[5] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., pp. 193-194.
[6] B. Ollman, *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, cit., apéndice A.
[7] Peter Strawson, *Individuals*, Londres, SCM Press, 1965.
[8] *Ibid*., p. 119.

escritores tan diversos como Ollman, Whitehead y Bohm, es que no hay ninguna barrera especial para construir cosas y entidades como «permanencias», o incluso como entidades relativamente autónomas, siempre que reconozcamos cómo esas cosas y entidades están constituidas, sostenidas y finalmente disueltas en flujos, y cómo todas las entidades están relacionalmente definidas respecto a otras.

A esto Whitehead perspicazmente añade otras dos objeciones. En primer lugar:

> La dificultad que surge respecto a las relaciones internas es explicar cómo es posible cualquier verdad particular. En la medida en que hay relaciones internas todo debe depender de todo lo demás. Pero si este es el caso, no podemos saber nada hasta que sepamos todo lo demás. Por ello, aparentemente estamos en la necesidad de decir todo de una vez. Esta supuesta necesidad es palpablemente falsa. En consecuencia nos incumbe a nosotros explicar cómo puede haber relaciones internas, viendo que admitimos verdades finitas[9].

Encontraremos de nuevo esta dificultad en el capítulo 12, donde abordo algunos de los fundamentos de la política de identidad. Si yo internalizo todo lo que hay (incluyendo toda «otredad»), entonces tengo la necesidad de hablar para todos los que hay, lo que equivale a no decir nada en particular. Igualmente grave es que «la doctrina de las relaciones internas hace imposible atribuir un "cambio" a cualquier entidad real»[10]. Si todas las mónadas internalizan todo lo que hay, entonces ¿bajo qué impulsos pueden cambiar excepto por su propia volición interna? Dicho de otra manera, decir que el flujo y el cambio están en todas partes es equivalente a decir que tampoco están en ningún sitio en particular.

Todo esto puede parecer un tema bastante abstruso y erudito, así que quiero poner de manifiesto su importancia práctica y político-económica regresando a la concepción del capital de Marx, esbozada anteriormente. Recordemos que el argumento es que la producción, el consumo, el intercambio y la distribución son momentos separados de un proceso (un flujo del valor) y que cada momento internaliza las condiciones de los demás, pero que el momento de la producción se considera en algún sentido como el fundamental. Una habitual lectura marxista de esta cuestión es que basta con revolucionar (o estudiar) el momento de la producción para cambiar (o entender) por completo el mundo, porque todo lo demás está internalizado allí. Pero esto no es nada menos que la visión idealista de las relaciones internas importada al marxismo en nombre del materialismo histórico.

[9] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 203.
[10] A. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, cit., p. 74.

Desde este punto de vista, algunas de las críticas que se hacen contra las formas «fundacionalistas» y «economicistas» del marxismo, en las que la producción se trata como la única categoría relevante, tienen alguna justificación. Semejantes razonamientos se vuelven incluso más leibnizianos (e idealistas) hasta el punto de que la «producción» se interpreta como un momento herméticamente sellado (sin ventanas) –aunque caracterizado por un «principio de correspondencia» a través del cual todo lo demás queda internalizado dentro de él– en vez de cómo un momento abierto en el continuo flujo de la vida social y política. Pero las cosas parecen muy diferentes si la noción de relaciones internas se sitúa no en un mundo de entidades monádicas (que aparecen como «permanencias»), sino de continuas transformaciones e internalizaciones de diferentes «momentos» (acontecimientos, cosas, entidades) dentro del proceso general de reproducción político-económico.

La producción, el consumo, el intercambio y la distribución, regresando a la formulación de Marx, son todos momentos relevantes dentro del proceso social, cada uno de ellos internalizando efectos de los otros. Bohm hace una crítica paralela de Leibniz, aunque explorando cómo, lo que él llama «el orden implicado», proporciona una base común para entender la conciencia y la materia conjuntamente dentro de la totalidad del devenir:

> Nosotros proponemos […] que el elemento básico sea un *momento* que, como el momento de la conciencia, no puede ser precisamente relacionado con medidas del espacio y del tiempo, sino que cubre, por el contrario, una región en cierto sentido vagamente definida que se extiende en el espacio y tiene una duración en el tiempo. La extensión y duración de un momento puede variar desde algo muy pequeño a algo muy grande […]. Como con la conciencia, cada momento tiene un cierto orden explicado, y además engloba a todos los demás aunque a su manera. De modo que la relación de cada momento en el todo con todos los demás está implícita en su contenido total: en la manera en la que «contiene» a todos los demás englobados dentro de él. En cierto sentido, esta noción es similar a la idea de Leibniz de las mónadas, cada una de las cuales «refleja» el todo a su manera, algunas con gran detalle y otras bastante vagamente. La diferencia es que las mónadas de Leibniz tenían una existencia permanente, mientras que nuestros elementos básicos son solamente momentos y por ello no son permanentes. La idea de Whitehead de «ocasiones reales» está más cerca de la que se propone aquí, siendo la principal diferencia entre ambos que nosotros utilizamos el orden implícito para expresar las cualidades y relaciones de nuestros momentos, mientras que Whitehead lo hace de una manera bastante diferente[11].

---

[11] D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, cit., p. 297.

Claramente, hay diferentes versiones de cómo entender las relaciones internas. Mi preferencia (y ha sido una característica bastante consistente de gran parte de mi trabajo anterior) es tratar a los «momentos» dentro de procesos, en vez de adoptar la perspectiva monádica de, por ejemplo, la producción como *el* único elemento a considerar. El consumo, el intercambio y la distribución deben considerarse como momentos por derecho propio precisamente para entender el proceso de internalización tal y como se produce en la producción. Marx elaboró sólidos argumentos para apoyar su perspectiva de que el momento de la producción era más decisivo que los otros a la hora de explicar cómo funciona el capitalismo y cómo puede alcanzarse el socialismo, pero esto de ninguna manera justifica la negación de los otros momentos; realmente, trabajar en esos otros momentos (como en el consumo) es una fructífera manera de internalizar formas específicas y deseadas de cambio dentro de la producción (el caso más evidente es cuando el boicot del consumidor afecta a actividades de la producción). En la medida en que Ollman no consigue dejar suficientemente claras esas distinciones (aunque sospecho que está de acuerdo conmigo), deja abierta la posibilidad tanto para una doctrina conservadora e idealista de las relaciones internas como para una versión puramente «productivista» de la economía política marxiana.

Esto todavía deja sin responder la espinosa pregunta sobre de dónde en concreto viene el cambio en un mundo interpretado en términos de relaciones internas. ¿Por qué determinados agentes del cambio (como una clase obrera organizada) pueden ser considerados más fundamentales que otros? Esta quizá sea la principal pregunta que hemos de responder y será una importante preocupación en capítulos posteriores. Por el momento, todo lo que necesito señalar es que la valoración crítica de las doctrinas de las relaciones internas sitúa esa cuestión como un asunto tanto metafísico como político de primordial importancia. La particular solución de Leibniz, a la que llega en la *Monadología*, estaba fundada en los fracasos de la práctica política que hacían que la retirada al mundo sin ventanas (su estudio) de una mónada intelectual, que entra en una extensa correspondencia con el mundo exterior, fuera una proposición especialmente atractiva. No sorprende que los fracasos políticos de la izquierda en las dos décadas pasadas hayan hecho que una similar retirada al leibniziano mundo sin ventanas de las relaciones internalizadas, como por ejemplo en el caso de Deleuze[12], sea una opción bastante atractiva. En muchos aspectos se ha visto facilitada por la perfección de las tecnologías de los ordenadores (otra innovación de Leibniz que, como señala Heim[13], desarrolló no solo

---

[12] Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Londres, The Athlone Press, 1993 [ed. orig.: *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Éditions de Minuit, 1988 [ed. cast.: *El pliegue*, Barcelona, 1989].
[13] Michael Heim, «The Erotic Ontology of Cyberspace», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: Firsts Steps*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991.

la primera máquina de calcular, sino también la aritmética binaria para acompañarla, un cálculo universal que «compilaría toda la cultura humana llevando cada lenguaje natural a una sola base de datos»). El retrato de un individuo monádico enganchado a la pantalla del ordenador conectado por módem con un enorme mundo de correspondencias en el ciberespacio es en muchos aspectos un cumplimiento (repetición) del sueño leibniziano. «Las mónadas no tienen ventanas, pero sí tienen terminales» dice Heim, que continua describiendo un cibermundo en el que la «metafísica monadológica» de Leibniz sostiene tanto la lógica como la «ontología erótica» del ciberespacio. Hay muchos que consideran la exploración intensiva de este nuevo espacio como una forma de acción radical y revolucionaria. Regresaré a este tema en el capítulo 10.

El «nuevo idealismo radical», como lo llamaré, se apoya en gran medida en semejante retirada y es algo que, en sí misma, la pura doctrina de las relaciones internas no tiene poder para evitar excepto arraigándolo profundamente en los compromisos políticos (o como Bhaskar prefiere decir, en la «axiología liberadora»[14]), que dieron a la dialéctica de Marx y a su materialismo histórico gran parte de su poder. De otro modo, la ruptura entre libertad y compromiso político se vuelve una contradicción tan fatal para el trabajo dialéctico contemporáneo como finalmente resultó ser para Leibniz. La dialéctica, con su planteamiento sobre el cambio, tiene una sólida pretensión para ser por lo menos uno de los modos clave de investigación. Pero como señala Bhaskar[15], hay diversas tensiones dentro de esa tradición y es importante ser tan explícito como sea posible respecto a cómo puede operar la dialéctica y a lo que puede significar utilizar unos principios dialécticos en vez de otros para aplicarlos en cualquier forma de investigación. Por esta razón, tratar dialécticamente diferentes modos de pensamiento (una cierta clase de metadialéctica si así se desea) considerándolos complementarios aunque antagónicos en vez de mutuamente excluyentes y no relacionados, puede producir perspectivas creativas. Este es un antiguo principio que los griegos entendían bien. «La armonía más hermosa nace de las diferencias», decía Heráclito, y «la discordia es la ley de todo devenir». Igualmente, Marx sostenía que las representaciones «unilaterales» siempre son restrictivas y problemáticas, y que la mejor manera de proceder siempre era «frotar entre sí los bloques conceptuales de tal manera que se inflamen». Quizá un poco de fricción correctamente aplicada puede señalar maneras creativas de pensar sobre el cambio sociogeográfico y medioambiental (la naturaleza) dentro de los marcos de la teoría social y literaria. En los capítulos que vienen a continuación intentaré poner en funcionamiento semejante modo de argumentar para ver que rendimiento

[14] R. Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, cit.
[15] *Ibid*.

puede producir. En el proceso, intentaré disolver la dialéctica como un conjunto abstracto de principios dentro de un flujo de argumentación y práctica teórica.

4
LA DIALÉCTICA DEL DISCURSO

La escritura es una forma de discurso. Cuando la empleo estoy obligado a seguir sus reglas. Utilizamos los discursos para persuadirnos a nosotros mismos y a otros de una determinada manera de entender un objeto del conocimiento (y a menudo de actuar sobre ella) que consideramos importante. Recientemente ha surgido una profunda corriente de reflexión sobre la naturaleza y el papel de los discursos, que ha explorado su multiplicidad y heterogeneidad, sus limitaciones inherentes, así como sus capacidades expresivas. Esta reflexión está en sí misma sujeta a las reglas del discurso.

La capacidad de reflexionar a través del discurso sobre lo que pensamos y hacemos, y de reflexionar discursivamente sobre la naturaleza de los discursos que construimos, tiene importantes implicaciones. Abre la posibilidad creativa de la reflexión crítica. Pero también plantea peligros de circularidad. Puede llevar a un laberinto en el que la multiplicación de reflexiones discursivas se vuelve tan entrelazada que resulte imposible discernir algo de sustancia.

También ha habido recientemente mucha discusión saludable sobre la «posicionalidad del sujeto» o el «punto de vista» arraigado en determinados discursos. La atención se ha dirigido a las posicionalidades ocultas y a los juegos de poder que se encuentran enterrados incluso dentro de los discursos aparentemente más inocuos y éticamente neutrales. Ahora es difícil adelantar cualquier afirmación de «verdad», o incluso de «relevancia» o «política», sin proporcionar algún fundamento inicial (incluyendo declaraciones de la «posicionalidad del sujeto») sobre el que basar semejante afirmación. Este obligatorio gesto inicial abre las compuertas para mucha autoindulgencia personal así como para una útil reflexión crítica. Como explicaba recientemente el profesor Paik Nak-chung, un prominente miembro del sindicato opositor de escritores de Corea del Sur, normalmente se sentía incómodo hablando de sí mismo, pero en una visita a Estados Unidos descubrió una manera totalmente respetable de hacerlo: se llamaba «revelar tu propia posicionalidad como sujeto».

Mi interés radica en examinar el término «discurso» y tratar de situar su función, sus recursos y su potencia en lo que atañe a los aspectos no discursivos de la vida social, incluyendo aquellos que podrían entrar en la definición de posicionalidad del sujeto. Este paso es necesario para el argumento general, porque necesito entender cómo la construcción discursiva de términos fundamentales que más tarde emprenderé –*medioambiente*, *naturaleza*, *espacio-tiempo*, *lugar* y *justicia* como palabras clave– podría actuar en relación a las realidades no discursivas a las que estos términos supuestamente aluden. Con este fin, construyo un «mapa cognitivo dialéctico» para representar el flujo de procesos sociales, y después utilizo ese mapa para situar de qué discurso podría tratarse y para entender mejor de qué tratan las teorías sociales y literarias. Tengo que recalcar que no estoy tratando de diseñar alguna metateoría del proceso social, los mapas son demasiado poco fiables para eso. Mi propósito es mucho más modesto: crear un mapa inicial para valorar la forma, el poder, las posibilidades creativas y las limitaciones inherentes de diferentes teorizaciones (incluyendo la mía).

I. El marco básico

Empiezo por definir seis «momentos» distintivos del proceso social (cuadro 4.1). Se trata de marcadores básicos para cartografiar gran parte de lo que sucede en la teoría social y literaria. También sientan las bases para las investigaciones substantivas que van a continuación. Utilizo el término «momento» para evitar, en la medida de lo posible, cualquier sentido de previa cristalización de actividades procesuales en «permanencias»: cosas, entidades, dominios claramente limitados o sistemas. Presento los momentos sin ningún orden de importancia.

(a) El momento del *lenguaje/discurso* puede definirse aproximadamente como el momento de recurrir a la vasta panoplia de maneras codificadas disponibles para hablar, escribir y representar el mundo.

(b) Los discursos son manifestaciones del *poder*. El momento del *poder* es en sí mismo tanto internamente heterogéneo como complejo, pero las relaciones de poder (políticas, económicas, simbólicas, militares, etcétera) y las presiones son fundamentales dentro del proceso social y, por ello, para entender los procesos sociales es crucial alguna concepción de cómo funcionan.

Cuadro 4.1 «Momentos» en un mapa cognitivo del proceso social.

Discurso/lenguaje

Poder — Creencias/valores/deseos

Relaciones sociales — Instituciones/rituales

Prácticas materiales

(c) Todos tenemos creencias, fantasías, valores y deseos sobre cómo es el mundo (ontologías), cómo se puede alcanzar un mejor entendimiento de él (epistemologías) y cómo yo/nosotros quiero/queremos «estar» en el mundo. Este complejo mundo interior lo designaré como el momento *del pensamiento*, *la fantasía* y *el deseo* (lo «imaginario»), reconociendo que semejantes términos apenas son adecuados para lo que quiero decir y que la separación entre ellos puede resultar engañosa (por ejemplo, la dicotomía pensamiento/cuerpo implícita no puede justificarse fácilmente).

(d) El momento de la *construcción de instituciones* se refiere en general a la organización de las relaciones políticas y sociales existentes entre individuos sobre una base más o menos estable. Aquí reconocemos que los pensamientos y deseos humanos pueden manifestarse colectivamente y materializarse como rituales culturales (como los de la religión, la autoridad y la deferencia) o, más evidentemente, como instituciones sociales aparentemente permanentes (como las de la ley, el Estado, la política, la ciencia, la educación, la religión, la escuela, las profesiones, los militares y el mercado).

(e) El momento de las *prácticas materiales* se centra en el arraigo material de la vida humana. Las prácticas materiales son el nexo sensorial y experiencial –el punto de estar corporalmente en el mundo– del que se deriva en última instancia todo conocimiento primario del mundo. Pero las prácticas materiales también instancian y objetivan deseos humanos en el mundo material, no solo a través de la reproducción del yo y del ser corporal, sino también a través de las modificaciones de los entornos que los rodean y que engloban todo, desde las microtecnologías de la existencia y del lugar de trabajo hasta las formas construidas y los medioambientes creados de las ciudades, de los paisajes agrarios y de los ecosistemas globalmente modificados.

(f) El momento de las *relaciones sociales* describe las varias formas de socialidad que desarrollan los seres humanos, y los ordenamientos más o menos duraderos de las relaciones sociales que esta socialidad puede

originar. Se centra en la manera en que los seres humanos se relacionan entre sí –los «modos de relación social»– según viven sus vidas, producen juntos, se comunican, etcétera. Las estructuras cooperativas, las divisiones del trabajo, las jerarquías sociales de clase, raza, edad y género, o el acceso individual diferenciado o de grupo a actividades materiales o simbólicas y al poder social, son algunos de los temas que se engloban dentro de este momento.

Aquí estoy reduciendo una amplia gama de actividades a seis momentos fundamentales de la vida social. El proceso social, tal y como lo concibo, fluye dentro, a través y alrededor de estos momentos, y las actividades de todos y cada uno de los individuos abarcan simultáneamente todos estos momentos. Aunque esta representación muy esquemática (y muy cartesiana) tiene la ventaja de la claridad inmediata, puede desembocar en un flagrante error si se queda en una forma tan poco pulida. Por ello ofrezco algunas clarificaciones inmediatas, utilizando el modo de pensar dialéctico esbozado en el capítulo 2.

1. La analítica con la que quiero trabajar es *dialéctica*. Cada momento está constituido como una *relación interna* de los otros dentro del flujo de la vida social y material. Los discursos internalizan en algún sentido todo lo que sucede en otros momentos (dando así credibilidad a la declaración fundacional de Derrida de que «no hay nada fuera del texto» o a la opinión fundacional de Foucault de que el discurso *es* poder). Los discursos expresan el pensamiento, la fantasía y el deseo humanos. También son manifestaciones de las relaciones sociales y de poder institucionalmente basadas, materialmente limitadas y experiencialmente fundamentadas. De la misma manera, los efectos discursivos cubren y saturan todos los otros momentos dentro del proceso social (afectando, por ejemplo, a las creencias y prácticas así como siendo afectados por ellas).

   Pero privilegiar el discurso sobre otros momentos es insuficiente, equívoco e incluso peligroso. La teoría de las relaciones internas tiene que utilizarse de una manera que evite la trampa del «idealismo monádico» y los escollos de la «presunción leibniziana». Los errores surgen cuando el examen de un «momento» se considera suficiente como para entender la totalidad del proceso social. Una y otra vez encontraremos deslices prototípicos, que convierten una declaración dialécticamente correcta, como «no hay nada fuera del texto», en declaraciones falsas como «todo se puede entender a través de los textos» (o todavía peor, «todo *es* un texto y puede entenderse como tal), y prácticas igualmente falsas que pretenden utilizar, por ejemplo, la deconstrucción de los textos como la senda privilegiada (y algunas veces única) al entendimiento.

2. Las relaciones internas están moldeadas mediante una actividad de traducción desde un momento a otro. Pero la traducción de lo que se está deseando, por ejemplo, a lo que se está diciendo, haciendo, institucionalizando, etcétera, está lleno de peligros y dificultades. Algo, y algunas veces mucho, se pierde. Las traducciones de un lenguaje a otro ya son suficientemente difíciles, pero la traducción, por ejemplo, desde el poder como fuerza física al poder como discurso es a menudo una cuestión resbalosa. Siempre existe una brecha entre los diferentes momentos de manera que inevitablemente se produce el deslizamiento, la ambigüedad y las consecuencias no deliberadas. Los discursos hegemónicos pueden estar vigilados por un aparato represivo del poder político-económico (como el de la antigua Unión Soviética) sin invadir gravemente creencias, fantasías y deseos profundamente mantenidos sobre diferencias raciales, étnicas y de género, o la existencia de Dios, de la nación y de lo sobrenatural. El poder de ciertas clases de discurso político (thatcherismo, peronismo, fascismo, el de la derecha religiosa en Estados Unidos en la década de 1990) puede, por otro lado, proceder de la misteriosa capacidad de aquellos que buscan el poder político-económico tanto para movilizar y sutilmente promover determinadas creencias, fantasías, miedos y deseos contra otros, como para utilizar la movilización para sustentar y promover una determinada configuración de las relaciones de poder. Así, pues, aunque cada momento internaliza fuerzas de todos los demás, la internalización siempre es una traducción o metamorfosis de esos efectos, más que una réplica exacta o una mímesis perfecta. Esto hace que la cuestión de cómo inferir las «reglas de correspondencia» operativas entre distintos momentos sea decisiva para cómo comprendemos el funcionamiento del proceso social.

3. Cada momento internaliza la heterogeneidad en gran medida por medio de una variedad de conflictivos efectos de todos los demás momentos (una idea que Althusser intentó reflejar mediante la utilización del término «sobredeterminación»). Por ejemplo, las relaciones de poder no son homogéneas. *A priori* no podemos conocer si deberíamos apelar a las dimensiones autoritarias del poder frente a las económicas, a las basadas en el género frente las basadas en la clase, las simbólicas frente a las puramente físicas (por poner unos cuantos ejemplos de las categorías que se despliegan). La impugnación de creencias, deseos y valores profundamente mantenidos es igualmente evidente en todas partes, enfrentando frecuentemente diferentes mundos de fantasía en la forma de deseos y esfuerzos utópicos y luchando entre sí en graves traumas internalizados o en amargos conflictos externos polémicos/políticos. La heterogeneidad de las creencias y las maneras incoherentes de desear y valorar pueden encontrarse en todos y cada uno de nosotros, lo cual

genera innumerables turbulencias internas y tormentos morales. Los pensamientos racistas, elitistas y sexistas salen a la superficie de formas sorprendentes, incluso entre aquellos que dedican sus vidas a la lucha contra esos fenómenos, exactamente de la misma manera que nuevas prácticas sociales materiales dirigidas a lograr un cambio en las relaciones de poder pueden descomponerse por sutiles cambios de énfasis que reinstalan las viejas relaciones de poder dentro, por ejemplo, de nuevas prácticas materiales y nuevas divisiones del trabajo.

4. Hasta ahora he interpretado las relaciones entre «momentos» como flujos, como procesos abiertos que pasan sin obstáculos desde un momento a todos los demás. Pero los flujos a menudo cristalizan en «cosas», «elementos» y «dominios» aislables o en «sistemas» que asumen una relativa permanencia dentro del proceso social (y algunas veces incluso limitados poderes causales). Las materializaciones de procesos que fluyen libremente siempre se están produciendo, creando «permanencias» reales en el mundo social y material que nos rodea. Ejemplos de ello podrían ser los paisajes materiales (como las ciudades), las instituciones sociales que parecen casi imposibles de transformar en virtud de la solidez con que han sido construidas, las divisiones del trabajo, que son tan rutinarias y están tan organizadas en una estructura de fábricas y maquinarias que parece imposible no reproducirlas, los discursos socialmente construidos que limitan y regulan firmemente comportamientos (por ejemplo, los discursos sobre el tiempo y el espacio esbozados en la Parte III), e incluso los discursos que se vuelven tan ampliamente aceptados y materializados que ellos mismos se convierten en parte de un paisaje de conocimiento aparentemente impermeable al cambio. Este problema de cómo cristalizan las «cosas» a partir de procesos preocupó a Adorno. Romand Coles señala:

> Para Adorno el mundo es totalmente relacional. Cada cosa es una «cristalización» de su relación con otras. Sin embargo, aquí el lenguaje de la «cristalización» es tan importante como el de la «relación». El mundo relacional no es un mundo de pura fluidez y armonía, sino un mundo donde las cosas cristalizan en entidades muy densas, infinitamente específicas y a menudo muy obstinadas, que resisten al mundo que las rodea y en el que han nacido. Se podría decir que, para Adorno, el primer movimiento hacia una comprensión dialógica de la libertad se encuentra en un reconocimiento tanto de su cualidad relacional como de su obstinación[1].

[1] Romand Coles, «Ecotones and Environmental Ethics: Adorno and Lopez», en Jane Bennett y William Chaloupka (eds.), *In the Nature of Things: Language, Politics and the Environment*, Minneapolis (MN), Minnesota University Press, 1993, p. 232.

Mi argumento no es que las permanencias, las estructuras de poder y las rigideces del discurso sean irrelevantes o débiles en relación a los procesos fluidos que las constituyen. Quiero insistir, sin embargo, en que el análisis debería afrontar cómo pueden producirse semejantes permanencias, cómo unas relaciones internas fluidas pueden ser convertidas en causación social, y cómo la internalización de las fuerzas que operan en otros momentos puede limitar o socavar las permanencias y la causación social con las que están asociadas. El Estado-nación, una concentración de poder relativamente reciente en la historia del hombre, tiene semejante apariencia de permanencia, precisamente, porque internaliza con éxito una amplia gama de deseos y creencias, de discursos, relaciones sociales y de prácticas institucionales y materiales, y por ello se ha convertido en una entidad dotada de poderes causales. Sería absurdo negar que el Estado-nación funciona como un agente causativo, pero, como demuestra tan claramente el caso de la Unión Soviética, sería igualmente absurdo aceptar esos poderes causales como permanentemente dados, independientes de cómo los procesos sociales producen a las entidades.

Así, pues, aunque explícitamente *no* estoy proponiendo un modelo causal o circular (del tipo, por ejemplo: «Quienes están en el poder elaboran discursos que dan forma a las creencias, fantasía y deseos, que sirven para regular las prácticas de construcción de las instituciones que establecen el escenario para las actividades de producción y reproducción material, que, a su vez, construyen las relaciones sociales, que finalmente retroalimentan el aseguramiento de la perpetuación del poder»), sí quiero reconocer que pueden surgir situaciones en las que parece como si estuviera en funcionamiento una lógica causal semejante (y circular). Sin duda el sueño (y algunas veces la ilusión) de aquellos que poseen el poder es que las cuestiones puedan regularse o estén reguladas de esa manera causativa circular. Semejantes situaciones a menudo parecen desesperadamente difíciles desde el punto de vista de cualquier movimiento opositor precisamente porque parece imposible salirse de la circularidad. Así que, aunque el argumento básico se refiere a las relaciones internas en vez de a la causalidad, la cristalización de estructuras causales (permanencias) a partir de las cuales puede producirse, y frecuentemente se produce, un sistema dialéctico de relaciones internas, plantea problemas no solo para el análisis, sino también respecto a cómo funciona el proceso social. En la evaluación de las teorías sociales y literarias hay que prestar especial atención a los cambios acaecidos en el lenguaje que se producen cuando se pasa de procesos que fluyen libremente a un esquema causal cristalizado.

5. La importancia del discurso radica en que es el momento de la persuasión o discusión comunicativa *entre personas* respecto a determinadas líneas de acción y de creencia. Los actos de comunicación tienen un determinado campo de operación espacial, así como una temporalidad, y ambas cosas dependen de capacidades socialmente construidas y tecnológicamente mediadas para la comunicación en el espacio y el tiempo. Los juegos que hay dentro de estos discursos son extraordinariamente complicados de manera que, como sostiene Foucault, el momento discursivo se vuelve indistinguible del ejercicio del propio poder. Pero esto es precisamente lo que se entiende por internalización: el momento discursivo *es* una forma de poder, *es* un modo de formación de creencias y deseos, *es* en sí mismo una institución, un modo de relación social, una práctica material, un momento fundamental de la experiencia. Los discursos nunca pueden ser puros, encontrarse aislados o alejados de otros momentos de la vida social por muy abstractos y aparentemente intrascendentes que sean. Tampoco pueden estar aislados y separados de aquellos que hacen el discurso. Los seres humanos (tanto individual como colectivamente) son los portadores de los discursos. Por otra parte, los discursos, aunque producidos humanamente, tienen el incómodo hábito de asumir un cierto poder sobre la manera de pensar y comportarse de los individuos. En esto, como en muchas otras facetas del proceso social, los seres humanos pueden encarcelarse a sí mismos en sistemas y cosas que ellos mismos han construido. Esto no quita valor al hecho ineluctable de que el discurso es siempre una relación social entre personas. Pero plantea la espinosa cuestión de qué clase de relación social está funcionando. Y esto, como mejor puede abordarse, es examinando la relación del lenguaje con el discurso y el poder determinativo de ambos en relación al ser social.

II. El momento del lenguaje (discursos)

Las palabras «discurso» y «lenguaje» a menudo se utilizan indistintamente. Por mi parte creo que, aunque haya evidentes solapamientos, resulta útil tratar al lenguaje considerándolo en algún sentido más fundamental, como una de las materias primas clave a partir de la cual toman forma los discursos específicos entendidos como maneras vinculadas (algunas veces estrictamente) de representar el mundo.

Los debates sobre la potencia del lenguaje han experimentado todo tipo de requiebros y giros en el siglo XX. Ante todo, se han sugerido distinciones cruciales, que desembocan en diferentes definiciones del lenguaje, siendo la más famosa entre ellas la distinción establecida por Saussure entre

«lengua» (el lenguaje como una estructura de relaciones internas, reglas gramaticales, posicionamientos de palabras) y «palabra» (el habla común, diaria). Algunos consideran el lenguaje como una estructura objetiva y fija de posibilidades (quizá genéticamente codificada), que utilizan los seres humanos de diversas maneras, mientras que otros lo consideran una construcción o bien subjetiva o bien ampliamente histórica. Los que mantienen la segunda convicción se dividen sobre la cuestión de si los cambios en el lenguaje conducen o van detrás de los cambios de las prácticas materiales, de las formas institucionales, las relaciones sociales y de poder, las creencias, etcétera. Esto se relaciona con la controversia sobre la relación entre el lenguaje y aquello a lo que supuestamente se refiere; las teorías del lenguaje como reflejo (la idea de que las palabras son miméticas de las realidades que describen) están en desacuerdo con las ideas constructivistas (la perspectiva de que nuestro entendimiento de lo «real» está construido mediante palabras). Y hay toda clase de posiciones intermedias y de formulaciones dialécticas sintéticas, que unen o que actúan de mediadoras de este simple binomio.

Yo no puedo resolver estas controversias (dudo que nadie pueda), pero la posición que tomo sobre ellas tiene un papel que desempeñar en el análisis posterior. Si, por ejemplo, las concepciones del espacio y el tiempo, de la naturaleza y el medioambiente, del lugar y la justicia, difieren tanto entre –y dentro de– diferentes formaciones sociales y configuraciones culturales (como sostendré más adelante) entonces necesito alguna manera de interpretar cómo surgen las diferencias en los lenguajes y en los significados y qué importancia debe darse a la existencia y perpetuación de significados específicos.

Se puede considerar, por ejemplo, las implicaciones de aceptar lo que se conoce como la hipótesis de Whorf-Sapir. Esta perspectiva surgió de estudios antropológicos de las culturas nativas de América del Norte y de la constatación de que había diferencias radicales en cómo las culturas nativas norteamericanas y europeas percibían, entendían y actuaban respecto a la «misma» realidad. El espacio y el tiempo, por ejemplo, tenían significados realmente diferentes e inasimilables desde el punto de vista de los nativos norteamericanos (esta cuestión se abordará más tarde). Esto llevó a Sapir a sostener que «no hay dos lenguajes que sean suficientemente similares como para considerar que representan la misma realidad social» y que, por ello, «los mundos en los que viven diferentes sociedades son mundos diferentes, no el mismo mundo con una etiqueta diferente»[2].

[2] Edward Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir on Language, Culture and Personality*, Berkeley (CA), University of California Press, 1949.

Esto conduce, cuando se toma demasiado literalmente, a cierta clase de determinismo lingüístico en el que se considera que las diferencias de lenguaje se encuentran en la raíz de las diferentes percepciones, entendimientos y construcciones de la realidad y, por lo tanto, en la raíz de diferentes comportamientos, prácticas y creencias. Las implicaciones son muy relativistas (cada cultura tiene su propia estructura incomunicable de sentimiento y entendimiento del mundo) al mismo tiempo que profundamente antieurocéntricas (se niega la idea de que haya un modo único y superior de representar y entender el mundo, por ejemplo, el científico). Pero la perspectiva whorfiana tiene algunos matices.

El argumento de Whorf[3] se expone normalmente en términos de diferentes palabras relacionadas con cosas en diferentes circunstancias culturales; siendo el ejemplo más famoso el del esquimal, que tiene una enorme gama de diferentes palabras para describir lo que nosotros genérica y de forma simplista denominamos «nieve» y que por ello percibe y actúa sobre el mundo de maneras que para los europeos están olvidadas precisamente debido al empobrecimiento lingüístico. Pero Whorf estaba mucho más interesado por las construcciones gramaticales que por los nombres, y eso tiene una gran relevancia para mi propio argumento. El tiempo, por ejemplo, en el caso europeo está construido gramaticalmente mediante un elaborado sistema de conjugaciones que simplemente no existen en muchos de los lenguajes de los nativos norteamericanos. Nosotros aprendemos ideas fundamentales sobre el tiempo sin ser especialmente conscientes de él, simplemente aprendiendo nuestra gramática. Igualmente importante es la distinción gramatical entre sustantivos (cosas) y verbos (procesos). Aquí Whorf utilizó el ejemplo de la palabra «fuego», que en los lenguajes de los nativos americanos está considerada normalmente como un verbo (un proceso) en vez de un nombre (una cosa). Pero en la mayoría de los lenguajes europeos, «fuego» es un sustantivo y por ello tenemos una tendencia a pensar en él como una «cosa» en vez de un «proceso». Este ejemplo de Whorf resulta útil, porque explica cómo las formulaciones dialécticas que enfatizan procesos pueden traducirse tan fácilmente a relaciones entre cosas casi sin darnos cuenta, simplemente a través del medio del lenguaje. Pero, como pone de manifiesto este ejemplo, no hay nada «determinista» en esto. Yo puedo discrepar, y discrepo, de las conversiones de argumentos sobre un proceso dialéctico (el capital, por ejemplo) en argumentos de relaciones causales entre cosas. Es posible evitar las trampas que puede hacer el lenguaje, de la misma manera que podemos aprender una variedad de términos para describir la nieve. La cuestión aquí es ser conscientes de la importancia de las diferencias del lenguaje y de las limitaciones lingüísticas

[3] Benjamin L. Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (MA), Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1976.

al mismo tiempo que se reconoce lo que parece una proposición irrefutable: que el lenguaje tiene un papel vital que desempeñar en la construcción tanto de entendimientos del mundo como de una acción mediadora en el mismo. Pero, ¿por qué existen semejantes diferencias en el lenguaje? Aquí es perfectamente posible responder que la razón de que los esquimales tengan múltiples nombres para la nieve es que sus prácticas sociales y materiales de reproducción lo requieren, exactamente de la misma manera que nosotros tenemos múltiples nombres para diferentes aleaciones de metales para las que el término genérico «acero» solía ser suficiente.

Sin embargo, la cuestión del poder determinativo del lenguaje sobre la vida social no puede desestimarse tan fácilmente. Heidegger dice que «el hombre actúa como si él fuera el que da forma y el amo del lenguaje, aunque, de hecho, el *lenguaje* es el amo del hombre»[4], y un amplio abanico de comentaristas y teóricos coinciden con él en este juicio. En los últimos años, lo que Bryan Palmer llama «el descenso en el discurso» se ha vuelto en consecuencia cada vez más hegemónico en la teoría social y literaria. Palmer sostiene que hemos caído víctimas, de la ilusoria premisa/promesa

> de que el lenguaje, ampliamente concebido como sistemas de significado que se extienden más allá de simples palabras para incluir símbolos y estructuras de todas las formas de comunicación (desde lo articulado a lo subliminal), es el terreno esencial dentro del cual está arraigada la vida social. El lenguaje, por ello, construye el ser: ordena las relaciones de las clases y los géneros, siempre atento a jerarquías específicas; es la etapa en la que la conciencia hace su entrada histórica y la política queda programada. Además, como su propio amo, el lenguaje es no referencial y no puede haber ninguna reducción de sus comienzos y significados a «alguna realidad anterior original»[5].

Las objeciones de Palmer a ese paso se expresan enérgicamente. «En la actual fijación sobre el lenguaje, una comprensión materialista del pasado queda demasiado a menudo sacrificado en aras de una lectura idealizada del discurso y de su influencia»[6]. Lo que entonces se pierde «es la centralidad de la cuestión: ¿cómo se utilizan los textos y las interpretaciones dentro de las interacciones de las instituciones? ¿Cómo se generan y participan en las relaciones de poder y ordenamiento?»[7]. Palmer no dice que el momento del lenguaje (del discurso) sea neutral o pasivo en el proceso social, sino que surgen graves pérdidas de comprensión cuando ocupa un lugar hegemónico y determinado.

---

[4] Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Nueva York, Harper & Row, 1971, p. 146.
[5] Bryan Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Filadelfia (PA), Temple University Press, 1990, p. 3.
[6] *Ibid.*, p. 5.
[7] *Ibid.*, p. 45.

El lugar del lenguaje en el proceso social es un tema de fuerte controversia. Se puede considerar, por ejemplo, el intenso debate dentro del feminismo, lúcidamente resumido por Deborah Cameron, sobre el papel del lenguaje como vehículo para la opresión de las mujeres[8]. En un extremo del espectro están aquellos que, como Dale Spender, consideran el lenguaje como enteramente «hecho por el varón», codificando un punto de vista masculino, un orden de significado simbólico patriarcal, que define tan detenidamente la realidad de las mujeres como para encarcelar tanto a hombres como a mujeres dentro de la «jaula de hierro» del lenguaje sexista. El antídoto político es construir un lenguaje alternativo que codifique significados femeninos que definan la autonomía, la autodeterminación y la emancipación de las mujeres. Aquí la dificultad radica en que si los significados dentro del lenguaje son completamente autorreferenciales, entonces no habría manera de escapar del problema o incluso de identificarlo. Por esta razón, algunas de las contribuciones más creativas de la teoría feminista han llegado desde una consideración de cómo la «cárcel del lenguaje», el evidente patriarcado del orden simbólico dominante, solamente puede ser interrumpido apelando a alguna relación entre el momento del lenguaje y el momento «psicoanalítico» de la fantasía y el deseo y/o el momento de las prácticas corporales. Algunas influyentes teóricas feministas –las más destacadas Irigaray y Kristeva– han utilizado (y en cierta medida reelaborado) el psicoanálisis lacaniano precisamente porque hace hincapié en el momento relacional de la inserción y socialización del cuerpo en un orden simbólico donde el falo es el rey soberano[9]. Pero como Cameron continua señalando, esto no puede inferirse aisladamente de otros momentos del proceso social:

> El lenguaje, aunque sea el medio del pensamiento socialmente producido, no está socialmente controlado. Un creciente control sobre el desarrollo del lenguaje y su uso está en manos de las instituciones del Estado, incluyendo a los medios de comunicación de masas y a las empresas monopolistas privadas del periodismo y la publicidad […]. Los semiólogos algunas veces no han conseguido apreciar la posibilidad y existencia de un control de clase o de otra minoría sobre el lenguaje.

Es imposible explorar más a fondo el papel del lenguaje desde cualquier punto de vista, incluyendo el feminismo, sin enfrentarse a la cuestión de su relación con los otros momentos del proceso social. Como concluye Cameron,

---

[8] Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1992.
[9] *Ibid.*, pp., 119, 169.

> Aunque el lenguaje es sin duda un tema político para los pueblos oprimidos del mundo, creo que sería acertado reflexionar mucho sobre la política de culpar de la opresión única o primordialmente al lenguaje. Después de todo, para los poderosos esa explicación tiene todas las ventajas: desvía la atención del hecho de que los hablantes pobres, negros y mujeres están en desventaja porque son pobres, negros y mujeres [...]. Si se despoja al lenguaje del contexto de relaciones sociales, ampliándolo para ocupar todo el cuadro en vez de aparecer como una pieza dentro de él, pierde su conexión con la lucha considerada en su conjunto[10].

Cualquier consideración del momento del lenguaje (y del discurso) que intente aislarlo de los otros «momentos» del proceso social está condenada a la miopía. Y entiendo que ello se halla en el centro de los argumentos que se presentan bajo el nombre del materialismo histórico. Aquí, por ejemplo, está la versión de Palmer:

> El materialismo histórico no tiene ninguna dificultad para incluir una apreciación de la materialidad de los textos y de la importancia del discurso [...]. Puede aceptar que el discurso desempeña un papel en la construcción del ser social, igual que puede apreciar la importancia que tiene el lenguaje en la política de los trabajadores y en el proceso de transformación revolucionaria. La oposición entre discurso y materialismo se endurece en una contraposición dicotómica de opciones interpretativas en el momento mismo en que el discurso exige el reconocimiento de las determinaciones discursivas totalizadoras del lenguaje, la escritura y los textos, elevándose a sí mismo como autoridad global que está tanto en todas partes como en ninguna.

Pero Palmer añade al argumento otro giro que merece consideración. «Sin duda –dice– en este proceso el "texto" a menudo se concibe tan ampliamente como para incluir virtualmente todo, desde palabras e instituciones hasta relaciones sociales de autoridad». En la geografía, por ejemplo, encontramos ahora ciudades, paisajes, organismos y configuraciones culturales que se interpretan puramente como textos. Incluso las instituciones, los poderes, las relaciones sociales y las prácticas materiales que funcionan para producir la vida urbana, por ejemplo, quedan reducidas a textos en un gesto totalizador, que es extraordinario y sorprendente habida cuenta de la retórica antitotalizadora de muchos de los que participan en esa reducción. Para que no haya malentendidos vuelvo a señalar que una cosa es decir que los textos (los discursos) internalizan todo lo que hay y que pueden decirse cosas válidas haciendo que las tácticas deconstruccionistas aborden textos reales (historias, geografías, novelas), así como un amplia variedad de fenómenos en los que el momento semiótico tiene un claro significado

---

[10] *Ibid.*, p. 220.

(películas, cuadros, esculturas, edificaciones, monumentos, paisajes, códigos de vestimenta e incluso un amplio abanico de acontecimientos tales como rituales religiosos, ceremonias políticas y carnavales populares) y otra muy distinta es insistir en que el mundo en su totalidad no es otra cosa que un texto a la espera de ser leído y deconstruido. Este es un error fatal en el que caen algunos autores como Baudrillard, cuando reducen el proceso de la vida a algo que se produce sobre una pantalla cinematográfica y nada más (afirmando extravagantemente, en uno de sus trabajos más recientes, que la Guerra del Golfo no se produjo «realmente»). Henri Lefebvre atacaba este gesto totalizador y reduccionista («un deliberado devaneo con el nihilismo» es cómo describió incluso los primeros trabajos de Baudrillard):

> La semiología plantea cuestiones difíciles […]. Cuando unos códigos desarrollados a partir de textos literarios se aplican a espacios –por ejemplo, a espacios urbanos– nos mantenemos, como puede mostrarse fácilmente, en un nivel puramente descriptivo. Cualquier intento de utilizar semejantes códigos como un medio de descifrar el espacio social debe indudablemente reducir ese espacio al estatus de un mensaje y a sus habitantes al estatus de una lectura. Esto es evadir tanto la historia como la práctica […]. El espacio fue *producido* antes de ser *leído*; tampoco fue producido para ser leído y comprendido, sino por el contrario para ser *vivido* por personas con cuerpos y vidas en su propio contexto urbano particular[11] [cursivas en el original].

La posición a la que estoy llegando está cerca de la que define el materialismo histórico de Raymond Williams que, en cierta medida, está construida sobre la innovadora obra de Volosinov. Williams señala que «una definición del lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo». Insiste en que el lenguaje es «constitutivo» de esa manera de ser, pero no en ningún sentido determinativo unidireccional de manera que las prácticas materiales dicten el lenguaje o a la inversa. Insiste en que el lenguaje es «un elemento indisoluble de la autocreación humana»[12]. Como tal, tiene que entenderse como una creación histórico-geográfica. Aunque adquiere una estructura formal (y la lingüística estructuralista ha revelado mucho sobre lo que puede ser esto), nunca puede, en el análisis final, ser tratado como autónomo frente al flujo más amplio del cambio histórico-geográfico. «El lenguaje tiene que considerarse como una persistente clase de creación y recreación: una presencia dinámica y un constante proceso regenerativo»[13]. Los signos utilizables

[11] H. Lefebvre, *The Production of Space*, cit., pp. 7, 72, 143.
[12] R. Williams, *Marxism and Literature*, cit., p. 29.
[13] *Ibid.*, p. 31.

> [son] pruebas tangibles de un continuo proceso social en el que los individuos nacen y dentro del cual son modelados, pero al que después contribuyen activamente en un proceso continuo […]. Lo que encontramos entonces no es un «lenguaje» o una «sociedad» reificada, sino un lenguaje social activo. Tampoco […] este lenguaje es simplemente un «reflejo» o «expresión» de la «realidad material». Por el contrario, lo que tenemos es una aprehensión de esa realidad a través del lenguaje, que como conciencia práctica está saturado –y satura– toda la actividad social incluyendo a la actividad productiva […]. El lenguaje es la articulación de esta activa y cambiante experiencia, una presencia social dinámica y articulada en el mundo[14].

Aquí la sensación de que el lenguaje internaliza elementos de todos los momentos del proceso social es muy fuerte, pero Williams no permite que esa internalización se vuelva dominante. En esto sigue a Volosinov que insistía en que

> el signo-palabra era menos una unidad fija, neutral, no referencial, arbitraria, que un componente activo, históricamente cambiante, constantemente modificado, de la comunicación; su significado trasmitido por tonos y contextos, que eran siempre productos de luchas y conflictos entre clases, grupos sociales, individuos y discursos[15].

III. La heterogeneidad interna de los discursos

Permítaseme desarrollar lo que quiero decir con «heterogeneidad internalizada dentro de cada momento» en referencia al momento del discurso.

Los discursos pueden diferenciarse en los discursos especializados de la ciencia, la medicina y las profesiones, los discursos particulares del trabajo, que se adscriben a instituciones o divisiones del trabajo en la producción y reproducción material o los discursos más generales sobre la sociedad, el yo y la naturaleza, incluyendo los de la parodia y el humor, así como los referidos a la religión, nacionalidad e identidad política. Estos discursos siempre son porosos respecto a los demás y en el curso normal de los acontecimientos nosotros mismos cambiamos de un modo discursivo a otro, a menudo sin darnos cuenta. El análisis revela que semejantes cambios implican toda clase de deslices, ambigüedades e incoherencias. Pero estos deslices se producen no solo cuando realizamos actos comunicativos y discursivos con niños, compañeros, con el profesor, funcionario de policía, el empleado de la gasolinera o el jefe. Los deslices son igual de evidentes incluso dentro de

---

[14] *Ibid.*, pp. 37-38.
[15] B. Palmer, *Descent into Discourse*, cit., p. 23.

escenarios que en otros aspectos parecen relativamente estables en cuanto a las reglas discursivas con las que se supone que operan. Los científicos repentinamente recurren a metáforas sacadas de la experiencia sexual para codificar su entendimiento de hechos supuestamente objetivos, los abogados recurren a narrativas literarias para fortalecer sus casos y los filósofos utilizan el lenguaje del mercado para corroborar sus afirmaciones metafísicas. Especialmente en los capítulos 7 y 13, sostendré que semejantes deslices se manifiestan con especial fuerza en los debates medioambientales en los que abundan conflictivas metáforas sobre la naturaleza y donde científicos que conservan la cabeza fría de repente se deslizan hacia un metafórico lenguaje del mercado sobre cómo «podemos estar quedándonos sin tiempo» (una extraña idea cuando se lee a Stephen Hawking en una «breve historia» de esa mercancía), y románticos y ecologistas profundos, apasionadamente comprometidos con la naturaleza, de repente invocan la autoridad científica del modelo de Gaia que elaboró Lovelock, la mecánica cuántica o el discurso matemático de la teoría del caos, como si para ellos todo fuera lo mismo.

En consecuencia, no es difícil ver cómo la impugnación está siempre internalizada dentro del momento discursivo. Los discursos contrahegemónicos y disidentes (por ejemplo, el feminismo, el antirracismo, el ecologismo, el poscolonialismo y los que versan sobre la cuestión sexual son algunos de los temas contemporáneos favoritos de la vanguardia académica) surgen para desafiar las formas hegemónicas y es a partir de esa impugnación desde donde puede fluir el cambio social. El análisis intertextual puede ilustrar cómo los efectos discursivos dejan un complejo «rastro» sobre una variedad de dominios discursivos aparentemente independientes, algunas veces presagiando perturbadores efectos pero en otros casos ofreciendo apoyos ocultos a las ideologías dominantes. Como veremos en el capítulo 7, los discursos científicos, supuestamente neutrales, ofrecen un apoyo silencioso, pero fuerte al libre mercado capitalista y a las ideologías sexistas, por ejemplo.

Pero las luchas enconadamente disputadas dentro del momento discursivo no se transmiten necesariamente sin modificaciones a otros momentos. Las feministas pueden efectivamente cambiar los discursos sobre la mujer, el género y la sexualidad dentro de los círculos académicos (o más probablemente en dominios limitados como la historia y las humanidades, dejando intactas por lo general las ciencias) sin afectar seriamente a cuestiones profundamente asimiladas como fantasías, deseos y creencias, prácticas sociales materiales (respecto a la crianza de los niños y el trabajo en el hogar, por ejemplo) o a los fundamentos de las relaciones de poder. Un simple cambio de palabras es poca cosa si las connotaciones y asociaciones retoman idénticas configuraciones de significado. En Estados Unidos, el

término *niggers* ha incorporado las denominaciones de «*negroes*», «*blacks*» y «*African-Americans*» sin que ello haya eliminado los prejuicios raciales. Esto no significa que la lucha para cambiar el discurso sea superflua, simplemente que semejantes luchas funcionan como un momento necesario, pero no suficiente para que los cambios se produzcan en otros ámbitos.

La internalización de la heterogeneidad dentro del momento del discurso crea abundantes oportunidades para sembrar tanto confusión como clarificación. Los discursos pueden oscurecer, ocultar y malinterpretar las relaciones con otros «momentos» dentro del flujo de la vida social. No estoy hablando únicamente sobre la técnica de «la gran mentira», porque hay toda clase de medios con los que un discurso puede limitar o constreñir la visión (algunas veces inconscientemente) para impedir la discusión de problemas importantes. Los discursos de clase pueden ocultar serias cuestiones de género y de raza y a la inversa. Y cuando se nos ataca, podemos defendernos interrumpiendo deliberadamente el discurso como un medio de adquirir poder. Marx batalló con esta dificultad principalmente bajo la rúbrica de «fetichismo». Pero la objetivación y reificación de procesos sociales fluidos, la conversión de relaciones entre las personas en relaciones entre conceptos, como Williams tan acertadamente señaló, también tienen su papel al respecto. Esta utilización del discurso para confundir en vez de para clarificar va unida principalmente al deseo de defender alguna afianzada posición de poder (prácticas, creencias, instituciones) o algún espacio de resistencia, impidiendo que se identifiquen y expresen cuestiones concretas. En el reciente debate sobre la asistencia sanitaria en Estados Unidos, por ejemplo, las encuestas de opinión mostraban una tras otra la creencia de que la cobertura universal era deseable, que las prácticas discriminatorias contra los enfermos y los débiles eran injustas y que había que hacer algo para contener los costes médicos. La dificultad radicaba en definir un conjunto de instituciones y prácticas que pudieran corresponderse con esas creencias, y aquí aquellos que tenían un gran poder político-económico –aseguradoras, hospitales, médicos, etcétera– estaban en posición de poder lanzar una ofensiva discursiva, que confundiera tanto las cuestiones como para que no se hiciera nada de importancia. El impulso discursivo iba dirigido a bloquear el cambio, utilizando los discursos como un medio para no tomar decisiones en vez para facilitarlas.

Hay dos cuestiones que surgen de lo que Foucault llamó «el pluralismo radical» y la heterogeneidad de los discursos. La primera es, ¿cómo se relacionan entre sí diferentes discursos, si es que lo hacen? ¿Hay un lenguaje lo suficientemente común que haga posible alguna clase de política común? Foucault correctamente ataca la idea de un tipo u otro de «espíritu de la época» o «*Weltanschauung*», como algo demasiado simplista. Muestra cómo diferentes bases de poder institucional generan discursos muy específicos,

adecuados para sus propias circunstancias y objetivos disciplinarios. Pero la identificación de las diferencias no niega la posibilidad de la identidad, dejando sin responder la cuestión de qué clase de identidad, qué clase de lenguaje común, puede ser posible en medio de la diferencia. Regresaré a esta cuestión más adelante, porque si, por ejemplo, las diferencias discursivas sobre lo que se entiende por «naturaleza» y el «medioambiente» son irreconciliables, entonces no es posible ninguna política común en relación con este último, y toda la cuestión de nuestra relación con la «naturaleza» queda como un efecto del discurso que sea hegemónico en un momento y lugar determinado.

La segunda cuestión es la siguiente: ¿cómo podemos reflexionar discursivamente sobre el poder y el valor de la diversidad de discursos teóricos presentes en la teoría social y literaria? El «mapa dialéctico» del proceso social propuesto al comienzo de este capítulo puede facilitar esa clase de ejercicio y ahora quiero explorar ese mapa con más detalle.

IV. El carácter general de las teorías sociales

Volosinov, al aproximarse al final de su destacado tratado *Marxism and the Philosophy of Language*, aborda prácticamente todos los aspectos del esquema de seis puntos que empecé esbozando:

> Sin una manera de revelarse ella misma en el lenguaje, aunque solo sea en un discurso interior, la personalidad no existe ni para ella misma ni para otros […]. El lenguaje enciende la personalidad interna y su conciencia; el lenguaje las crea y las dota de complejidad y profundidad y no a la inversa. La personalidad está generada a través del lenguaje, sin duda no tanto en sus formas abstractas, sino en realidad en los temas ideológicos del mismo. La personalidad, desde el punto de vista de su contenido interior, subjetivo, es un tema del lenguaje y este tema sufre un desarrollo y una variación dentro del canal de las construcciones más estables del lenguaje. En consecuencia, *una palabra no es una expresión de la personalidad interna; por el contrario, la personalidad interna es una palabra expresada o interiormente impulsada*. Y la palabra es una expresión de las relaciones sociales, de la interacción social de personalidades materiales, de productores. Las condiciones de esas relaciones completamente materiales son lo que determinan y condicionan el tipo de forma temática y estructural, que recibirá la personalidad interna en un momento y lugar dado […]. La personalidad interna está generada junto al lenguaje, en el sentido concreto y completo de la palabra, como uno de sus temas más importantes y profundos. Mientras tanto, la generación del lenguaje es un factor en el proceso generativo de comunicación social, un factor inseparable de esa comunicación y

> de su base material. La base material determina la diferenciación en una sociedad, determina su orden sociopolítico; organiza la sociedad jerárquicamente y despliega a las personas que interactúan dentro de ella. De ese modo, se determinan el lugar, el tiempo, las condiciones, las formas y los medios de la comunicación verbal y, por la misma razón, las vicisitudes de la expresión individual en cualquier periodo determinado en el desarrollo del lenguaje, el grado de su inviolabilidad, el grado de diferenciación en las percepciones de sus diversos aspectos, la naturaleza de su individualización ideacional y verbal […][16].

Aquí Volosinov sitúa el papel del lenguaje (del discurso) dentro de un tipo u otro de «direccionalidad de la determinación». En este caso, la direccionalidad va desde las prácticas sociales y materiales, pasando por el lenguaje, a la personalidad y las creencias, haciendo que lo que de otra forma es una incoherente vida interior del sujeto sea ampliamente receptiva a fuerzas sociales y actividades materiales externas. Este es un excelente ejemplo de cómo se metamorfosean las fluidas formulaciones dialécticas (del tipo que realiza generalmente Volosinov) en esquemas causales más simplificados, a menudo a través de las trampas del propio lenguaje. Pero también afronta directamente la cuestión de la *determinación*. ¿Dónde está el punto de apoyo para el cambio social? Una filosofía de las relaciones internas abandonada por completo a sí misma evade la cuestión.

Dentro de la historia de la teoría social, el largo debate sobre dónde puede encontrarse el verdadero punto de apoyo para el cambio social frecuentemente se ha visto reducido a la búsqueda de una estructura causal. La irreflexiva cristalización de formulaciones fluidas, dialécticas y dinámicas en esquemas causales puede, sin embargo, generar graves malentendidos entre críticos y acólitos. De Foucault, con su búsqueda de una política emancipadora del cuerpo, se dice que se concentra en el nexo entre los discursos y el poder como la causa primordial de cualquier cambio social. Derrida, aunque sugiere (correctamente desde mi punto de vista) que el texto internaliza todo, parece sugerir (o por lo menos muchos de sus acólitos lo hacen) que las deconstrucciones textuales (en sentido estricto) son inherentemente revolucionarias. De Weber se dice que se centra en la relación existente entre creencias (principalmente religiosas) y la construcción de instituciones, y a Marx se le interpreta normalmente tratando todo lo demás, por lo menos en la famosa «última instancia», como derivado de prácticas materiales (fuerzas productivas). En cada caso, un momento queda convertido en alguna clase de entidad dotada de poderes causales independientes.

---

[16] Valentin Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1986, pp. 152-153 [ed. cast.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, 1992].

Es cierto que todos y cada uno de los principales teóricos tratan de apelar a una estructura particular de «permanencias» (elementos) que traspasan las relaciones existentes entre los varios «momentos» para dar un orden estructurado a la sociedad. Y a menudo de un modo u otro se privilegia un momento como el *locus* del cambio social. Este sistema estructurado parece encarcelar el proceso social en una jaula de hierro de causalidad reproductiva circular (como la «lógica del capital» de Marx, la «racionalidad burocrática-tecnocrática» de Weber o la «cárcel del lenguaje» de Spender). Entonces, el dilema del cambio social se plantea habitualmente en términos de cómo se perpetúa a sí mismo mediante una causalidad circular y acumulativa y cómo puede venirse abajo, ya sea por el peso de sus propias contradicciones internas (Marx) o a través de alguna clase de voluntarista erupción o erosión en los márgenes. En ambos casos, podemos razonablemente preguntar, ¿dónde está la capacidad de acción (el *locus* del poder) que puede transformar la estructura y liberar al proceso social de las permanencias que ha alcanzado?

Pero estas versiones causales, para las que se pueden encontrar muchas evidencias textuales, suponen graves interpretaciones erróneas de los argumentos mucho más complejos de la mayoría de los principales teóricos. Los más dialécticamente fundamentados mantienen abierto simultáneamente todo un ámbito de teorización diferente. En el caso de Marx, por ejemplo, gran parte de su argumento trata precisamente de cómo procesos dinámicos y fluidos se transforman históricamente en «permanencias estructuradas» como las inscritas en el seno de la economía política del capitalismo y en la lógica de la acumulación de capital. Y buscando el *locus* del cambio social, Marx afirma claramente que en los terrenos de los discursos y las creencias es donde adquirimos conciencia de las cuestiones políticas y «luchamos por dirimirlas». Además, esta «lucha» supone necesariamente la construcción de instituciones (ya sean sindicatos, partidos políticos, poderes del Estado, instituciones hegemónicas, que promueven y regulan discursos hegemónicos, etcétera) como un momento fundamental del camino hacia prácticas materiales y relaciones sociales transformadas. La búsqueda de formas alternativas de poder político-económico opera en el pensamiento y la práctica de Marx a lo largo de todos los «momentos» de la acción social. Marx, tanto en su obra analítica como en su política, se mueve libremente de un momento a otro. La famosa «última instancia» de las prácticas materiales de la producción y la reproducción, opera entonces, por así decirlo, como el *punto de partida* y de *criterio de medición* de la realización: el punto donde tangiblemente podemos juzgar lo que se ha logrado (igual que el dinero opera como la vara de medir el éxito para la circulación del capital a través de sus varias metamorfosis como dinero, mercancías y producción). Las prácticas materiales ocupan su posición clave, porque

Marx cree que la interacción sensorial con el mundo es la base privilegiada para todas las formas de conocimiento humano y de las diversas comprensiones de lo que significa «estar» en el mundo. Y Marx no está solo en esa creencia, por ejemplo, sirve de fundamento a gran parte de la ciencia occidental. Las prácticas materiales son el punto de medición precisamente, porque solamente en términos de la interacción sensorial con el mundo podemos reimaginar lo que ahora significa «estar» en el mundo.

¿Pero implica esto que el momento de las prácticas materiales es el único *locus* de cambio social significativo? Este parece ser un postulado fundamental del materialismo histórico de Marx. En *La ideología alemana* sostenía explícitamente, junto a Engels, que la concepción materialista de la historia,

> se basa en exponer el proceso real de producción, empezando por la producción material de la vida misma, y comprender la forma de intercambio conectada con ese modo de producción y creada por él, es decir, la sociedad civil en sus varias etapas, como el fundamento de toda la historia; presentándolo en su acción en cuanto Estado, y explicando también cómo surgen de él todos los diversos productos teóricos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etcétera, y trazando el proceso de su formación desde esa base; de ese modo todo puede, desde luego, describirse en su totalidad (y por ello, también, la acción recíproca de estos diversos aspectos entre ellos).

La tensión interna de este párrafo es bastante evidente. Lo que empieza como un esquema casual de sentido único que parte de la base material se convierte, de acuerdo con lo indicado entre paréntesis, en una acción recíproca de diferentes «momentos» presentes dentro de la totalidad. Y con esta totalidad, el momento del lenguaje tiene un papel clave que desempeñar. Aquí viene de nuevo Marx en *La ideología alemana*:

> Solamente ahora, después de haber considerado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas fundamentales, encontramos que el hombre también posee «conciencia»; pero incluso así, no es una conciencia «pura», inherente. Desde el principio, el espíritu está afligido por la maldición de estar «agobiado» por la materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de agitadas capas de aire, de sonidos, en una palabra, del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como los hombres y, por esa razón, también está empezando a existir para mí personalmente; porque el lenguaje, como la conciencia, solo surge de la necesidad, la necesidad de relacionarse con otros hombres[17].

---

[17] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Nueva York, International Publishers, 1970 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Buenos Aires, 2006].

Y en *El Dieciocho Brumario*, Marx describe la relación entre lo imaginario y el lenguaje como decisiva para la acción política:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las circunstancias dadas y heredadas con que se encuentran directamente. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla la mente de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a una transformación revolucionaria de sí mismos y de sus entornos materiales, a crear algo que no existe todavía, precisamente en esas épocas de crisis revolucionaria, es cuando conjuran temerosos en su auxilio a los espíritus del pasado para que les ayuden; toman prestados sus nombres, sus consignas, su ropaje para representar una nueva escena de la historia universal con este venerable disfraz y en este lenguaje prestado. Así, Lutero se puso la máscara del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República romana y del Imperio romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar en algunos puntos a 1789 y en otros a la tradición revolucionaria de 1793-1795. De la misma manera, el principiante que ha aprendido un idioma nuevo lo traduce siempre a su idioma nativo: solamente se puede expresar libremente en él cuando puede manipularlo sin hacer referencias al viejo, y cuando olvida su lenguaje original mientras utiliza el nuevo[18].

Esta preocupación por el lenguaje es un tema persistente en la obra de Marx, cuando examina las concepciones fetichistas de la economía política burguesa e intenta introducir un lenguaje completamente diferente en la economía política. A través de la deconstrucción del lenguaje monetizado de la mercancía y el beneficio y la creación de un lenguaje alternativo que hace hincapié en la explotación, Marx esperaba evidentemente utilizar el poder del lenguaje, y el de poner nombres, con un objetivo político. Su propósito es hacer que miremos fijamente al abismo de la destructiva y contradictoria lógica del capitalismo como sistema económico, mientras entendemos cómo su poder político-económico se reproduce no solo por prácticas sociales materiales de producción-distribución-consumo, sino también por sus poderes hegemónicos respecto a la ideología (los discursos) y las instituciones (el aparato del Estado pero también las instituciones de la enseñanza, la ley y la religión). Marx se mueve libremente entre «momentos» tanto en sus obras teóricas (*El capital*), como en sus escritos más abiertamente políticos. Las prácticas materiales no son solo la palanca para el cambio, sino el momento en el que todos los demás efectos y fuerzas (incluyendo aquellas presentes en las propias prácticas materiales)

[18] K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1963 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, 2003].

deben converger para que el cambio sea registrado como real (experiencial y material) en vez de permanecer como imaginado y ficticio. De ese modo, una lectura no mecánica y dialéctica de Marx produce una comprensión bastante diferente de su argumento si se compara con lecturas que buscan una estructura causal.

Foucault es igualmente susceptible de ser malinterpretado cuando se le reduce a un esquema causal. A primea vista, parece optar en su esquema de cosas por el poder determinativo de los discursos como un momento privilegiado. Pero su argumento más general parece ser que el «poder» opera a través de prácticas sociales, discursivamente informadas e institucionalmente basadas, que están organizadas principalmente como ejercidas sobre el cuerpo. Los discursos se forman mediante estas relaciones entre poder, prácticas sociales e instituciones, internalizando sus formas y poderes a partir de esos otros momentos del proceso social. El momento del discurso gana sus poderes disciplinarios aparentemente autónomos respecto a la vida social en la medida en que se registra una amnesia respecto a los procesos que lo forman y fortalecen. La función del discurso es crear «verdades» que son de hecho «efectos de verdad» dentro del discurso, en vez de las verdades universales que afirman ser. Estos «efectos de verdad» se vuelven especialmente perniciosos, en la perspectiva de Foucault, precisamente porque emanan de instituciones (el asilo, el hospital, la prisión), que operan como encarnaciones del poder. Su principal objetivo es socavar estos «efectos de verdad» y mostrar cómo la verdad en un discurso es siempre un efecto internalizado de otros momentos del proceso social. El atractivo de este argumento se encuentra en la manera en que se mueve de un momento a otro, mostrando cómo cada momento internaliza efectos de los otros. Tampoco faltan en su trabajo referencias al momento de los deseos/creencias/valores, aunque en sus estudios históricos prefería (quizá por deferencia a Lacan) producir una «arqueología» del conocimiento, aduciendo que siempre era imposible redescubrir verdades esenciales sobre los deseos. Como Marx, acepta que estamos siempre confinados en un mundo de efectos materiales, aunque amplía la noción de materialidad para incorporar discursos pasados. Así, pues, aunque hay innumerables pasajes en los que es posible discernir en Foucault una tendencia hacia la clase de «determinismo discursivo», que postula que estamos encarcelados para siempre por los discursos puestos a nuestra disposición, cuando hace semejantes argumentaciones invariablemente presenta atisbos más que casuales de ambigüedad, en parte debido a su insistencia en un pluralismo radical, en una heterogeneidad internalizada, presente en el propio momento discursivo, pero también por su apelación a algún momento que está, por así decir, totalmente fuera de cualquier lógica de la determinación.

5
LA CAPACIDAD DE ACCIÓN HISTÓRICA Y LOS *LOCI* DEL CAMBIO SOCIAL

¿Cómo explican las teorías predominantemente antihumanistas, como las presentadas por Foucault y Marx, la direccionalidad y forma del cambio social? Debe existir algún tipo de capacidad de acción, presente en algún punto del proceso social, que pueda interrumpir la reproducción aparentemente automática de los órdenes sociales represivos habitualmente descritos en la teoría social.

I. Sobre residuos y marginalidad

La mayor parte de las teorías sociales, y un importante subconjunto de teorías literarias, adoptan un tono resueltamente antihumanista aduciendo frecuentemente que el «sujeto» (la persona individual) tuviera poca o ninguna autonomía fuera del sistema de relaciones internas social e históricamente constituido que forma ese sujeto. Aunque la explicación subyacente de la direccionalidad y de los patrones del cambio puede variar de un teórico a otro, el sentido de encarcelamiento general del individuo por mor del proceso de socialización es muy fuerte. Enfrentados a esta situación, los teóricos frecuentemente se han visto obligados, por la lógica de sus propios argumentos, a identificar lo que llamaré un «residuo» o «excedente» dentro de algunos momento(s) del proceso social que de alguna manera escapa de la lógica dominante del aparato disciplinario, del peso muerto de la historia, de las problemáticas del encarcelamiento lingüístico o de cualquier otra dinámica similar. Se puede recordar de nuevo, por ejemplo, el relato que hace Williams de las reflexiones de Glyn mientras recorre las montañas de Gales:

> En sus libros y mapas de la biblioteca, o en la casa en el valle, había una historia común que podía trasladarse a cualquier sitio, en una comunidad de evidencias e investigación racional. Sin embargo, solo tenía que moverse por las montañas para que una clase diferente de mente se afirmara a sí misma: tenazmente nativa y local, pero que llegaba más

> allá hasta un flujo común más amplio, donde el tacto y la anchura reemplazaban al registro y al análisis; no era la historia como narrativa, sino las historias como vidas.

Williams difícilmente era el arquetipo del antihumanista. Pero sus preocupaciones por la determinación, y especialmente por el poder del lenguaje históricamente constituido, le situaron en la frontera (parece que siempre fue su posición preferida) entre las tradiciones humanista y antihumanista. Sin embargo, lo que es importante en este pasaje (y hay muchos semejantes en la obra de Williams) es la insistencia en que hay algo que no puede capturarse dentro de las formas dominantes de un momento (en este caso del lenguaje). Ese «algo» es «tenazmente» resistente a ser absorbido por cualquier lógica estructurada de determinaciones relacionales. Adorno expone una idea similar. Para él, según Romand Coles, la magia y el mito

> tienden a abrir un espacio más allá de lo inmediatamente dado para el reconocimiento de la no identidad, de más de lo que actualmente aprehendemos. El mundo deja de ser una fuerza inmutable que presiona sobre el yo y la aprehensión del mundo que tiene este deja de tener el carácter de una jaula inmutable y exhaustiva, ya que el mito reconoce un exceso que trasciende a nuestra experiencia, dentro de la que tanto el yo como el mundo pueden moverse[1].

Quizá el ejemplo más revelador es el de Foucault, cuyo resuelto antihumanismo difícilmente se puede cuestionar, pero que situó el punto residual y abierto de la resistencia en los placeres corporales, mientras que simultáneamente describía la historia política de «las maneras específicas en las que varios regímenes sucesivos de poder/conocimiento instituyen el cuerpo como un objeto dentro de sus respectivas técnicas y prácticas»[2]. El resultado es hacer del cuerpo el lugar primordial de contestación del orden social y la implicación es que siempre hay algo residual en la política del cuerpo, que está fuera de los regímenes de control que se le aplican, por muy totalizadores y draconianos que puedan ser esos regímenes. La elección particular del cuerpo como un lugar de resistencia se derivaba en gran medida de las preocupaciones personales de Foucault, pero en la misma medida, gran parte de la influencia de su argumento se deriva de una simpatía generalizada hacia la perspectiva de que las represiones del cuerpo merecen ser resistidas y que la política del cuerpo es un lugar donde bien podría residir la acción revolucionaria.

---

[1] R. Coles, «Ecotones and Environmental Ethics: Adorno and Lopez», en J. Bennett y W. Chaloupka (eds.), *In the nature of things*, cit., p. 232.

[2] Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1989, p. 61.

Julia Kristeva, por poner otro ejemplo, argumenta su camino a partir de la determinación del orden simbólico del padre (el falo), apelando al terreno de lo semiótico que adscribe a la fase preedípica maternalmente orientada de la vida del niño. Esa fase no tiene género y, precisamente por esa razón, existe como el único terreno para lo real como opuesto a cambios superficiales del orden simbólico. Aunque las mujeres tienen un acceso privilegiado a ese terreno en virtud de sus funciones maternales, este no está vedado para los hombres (ellos, también, tuvieron una fase preedípica). Las huellas de este momento semiótico persisten como un permanente desafío subterráneo al orden simbólico y Kristeva las localiza, por ejemplo, en la poesía de Mallarmé y Rimbaud, así como en la propia teoría feminista. Sostiene que solamente desde este terreno semiótico puede surgir la verdadera conciencia revolucionaria.

Los fenomenólogos, por otro lado, tienden a situar el momento de indeterminación en el momento existencial de la propia experiencia. Aunque Heidegger consideraba el lenguaje como nuestro amo, el momento experiencial de lo que él llamó «presencia» –apropiarse de alguna faceta del mundo dentro del propio ser– era el sitio potencial de ese excedente que podía ser la fuente de una manera alternativa de ser en el mundo, fuera de la racionalidad técnico-científica-económica que de otro modo estaba amenazando con dominar el mundo de vida de los individuos.

Sin embargo, hay una dificultad con este enfoque. Asoma la sospecha de que de lo que realmente se habla es una manera de escapar del poder de teorizaciones particulares, en vez de cualquier cosa que tenga que ver con los procesos de cambio social que se producen en las situaciones histórico-geográficas reales. Parece como si los teóricos antihumanistas se entierran ellos mismos a partir de las dificultades que ellos mismos han creado encontrando algún conveniente rincón de «libertad» que está fuera de su propio sistema de determinación. De ese modo, hay algunas lecturas de Marx (la de Gouldner es con mucho la más explícita) que ven dos marxismos específicos, el que está encarcelado en la lógica del capital y el de la acción revolucionaria voluntarista. En este caso, surge una importante pregunta sobre si el *locus* del cambio (en el caso de Marx en la acción de la clase obrera organizada) está realmente ahí, o simplemente es una ficción necesaria que se adjunta al razonamiento teórico. Más adelante proporcionaré argumentos para rebatir esta interpretación, pero la cuestión de situar la capacidad de acción es tan dominante que a la fuerza debemos ocuparnos de todas las posibilidades. Además, el giro hacia un «residuo» o «excedente» dentro de algún momento también tiene el triste hábito de convertirse él mismo en la causa única, el único *locus* de la capacidad de acción para el cambio dentro del sistema social. Voy a ilustrar esto con dos ejemplos.

1. El caso del residuo lacaniano

El primer caso está sacado del más difícil de todos los «momentos» del flujo de la socialidad: el que se refiere a los terrenos de las creencias, deseos, fantasías, miedos, sueños y valores humanos. Desde Freud, este se ha convertido en el terreno privilegiado del psicoanálisis. Una comprensión psicoanalítica del deseo y de su realización/negación/represión frecuentemente se privilegia ahora como un «momento» irreducible de libertad y, por ello, como el «verdadero» *locus* del cambio.

Podemos considerar, por ejemplo, el análisis lacaniano de Slavoj Žižek sobre el inesperado resurgimiento del nacionalismo en el este de Europa tras el colapso del dominio comunista. Žižek sostiene que la tesis fundamental de Lacan

> es que lo que nosotros llamamos «realidad» se constituye ella misma con el telón de fondo de […] una exclusión de algo Real traumático. Esto es precisamente lo que Lacan está pensando cuando dice que la fantasía es el último apoyo de la realidad: la «realidad» se estabiliza cuando algún marco de fantasía de una «felicidad simbólica» cierra la visión sobre el abismo de lo Real. Lejos de ser una especie de telaraña onírica que nos impide «ver la realidad como realmente es», la fantasía constituye lo que llamamos realidad: la «realidad» corporal más común se constituye por medio de un desvío a través de la telaraña de la fantasía. En otras palabras, tenemos que pagar un precio para ganar acceso a la «realidad»: algo –lo real del trauma– tiene que ser «reprimido»[3].

Se sacan dos conclusiones inmediatas. La primera es que la «realidad» está siempre enmarcada por una fantasía, es decir, para que algo real se experimente como parte de la «realidad» debe «encajar en las coordenadas predeterminadas del espacio de nuestra fantasía»[4] y la segunda, que la actividad discursiva carece de sentido considerada independientemente de su apoyo en la fantasía[5]. Žižek insiste en que la fantasía constituye el «núcleo duro», que resiste la reducción tanto a los órdenes simbólicos de las actividades discursivas como a cualquier cualidad supuestamente «objetiva» de la realidad. En un pasaje que recuerda a Williams, Žižek dice que «lo Real es un excedente, un núcleo duro que resiste cualquier proceso de modelación, simulación o metaforización».

Aquí se invoca una distinción fuerte entre tres «momentos» del proceso social: las realidades de la experiencia, las del discurso y las creencias de

---

[3] Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham (NC), Duke University Press, 1993, p. 118.
[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 213.

la fantasía que las apoyan. Žižek indaga estas diferencias para ver cómo se produce la ideología de la nacionalidad, la formación de una entidad llamada nación:

> Esta existencia paradójica de una entidad que «es» solamente en la medida en que los sujetos creen en su existencia (en la creencia del otro) es el modo de ser propio de las causas ideológicas: el orden «normal» de causalidad se invierte aquí, ya que es la Causa en sí misma la que es producida por sus efectos (las prácticas ideológicas que estimula). De modo significativo, es precisamente en este punto donde surge con más fuerza la diferencia entre Lacan y el «idealismo discursivo»: Lacan no reduce la Causa (nacional, etcétera) a un efecto performativo de las prácticas discursivas que se refieren a ella. El puro efecto discursivo no tiene suficiente «sustancia» como para imponer la adecuada atracción a una Causa; y los términos lacanianos de la «sustancia» extraña que debe añadirse de manera que la Causa obtenga su consistencia ontológica positiva, la única sustancia reconocida por el psicoanálisis, es desde luego el *goce* (como Lacan establece explícitamente en *Encore*). Una nación solamente *existe* en la medida en que su *goce* específico continúa materializándose en un conjunto de prácticas sociales y es trasmitido a través de mitos nacionales, que estructuran esas prácticas. Hacer hincapié de un modo «deconstruccionista» en que la Nación no es un hecho biológico o transhistórico, sino una construcción discursiva contingente, un resultado sobredeterminado de prácticas textuales, resulta por ello engañoso: semejante énfasis pasa por alto el resto de algún núcleo de goce real, no discursivo, que debe estar presente para que la Nación *qua* entidad-efecto discursivo alcance su consistencia ontológica.

Hay muchas cosas presente en este fragmento. En primer lugar, se puede observar cómo la construcción de la «institución» de la nacionalidad, entendida como una «entidad» (o permanencia) ritualizada, está vinculada a prácticas sociales que materializan una relación específica entre el discurso y la fantasía/creencia/deseo. Se invocan por lo menos cuatro de los «momentos» identificados en el cuadro 4.1. Sin embargo, se ignoran las relaciones sociales (las jerarquías de clase y género, las distinciones laterales, las divisiones del trabajo) y la población está considerada como homogénea, cuando claramente no lo es. La escasa justificación para semejante suposición descansa en la afirmación de que la nacionalidad trata de las creencias de los sujetos «en las creencias de otros sujetos». Resulta llamativo el paralelismo con la interpretación de Anderson de la nación como una «comunidad imaginada»[6]. La cuestión del poder también está ausente en el argumento, pero Žižek señala de inmediato que

[6] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas*, Madrid, 2006].

fue precisamente en el momento de la revolución, en 1989, cuando el poder (entendido psicoanalíticamente como «amo significante») pareció estar desocupado (aunque Žižek rápidamente admite que «realmente» no lo estaba); la pregunta a la que trata de responder es cómo ese espacio vacío del «amo significante ausente» quedó ocupado por el nacionalismo. Todas estas son preguntas fascinantes.

El paso final del argumento es donde empiezan las dificultades. Una cosa es identificar un residuo «tenazmente recalcitrante» en el «momento» psicoanalítico y otra muy distinta negar cualquier poder semejante a cualquier otro momento (como el discurso o las prácticas materiales). A partir de ahí se produce una interpretación psicoanalítica reduccionista del resurgimiento del nacionalismo en el este de Europa que se basa en el «goce» como una expresión de la fantasía y del deseo humano. Las fuerzas internalizadas dentro de este «momento» particular del proceso social se convierten en el *locus* de la determinación social. Planteado principalmente como una alternativa a otras teorizaciones, el argumento de Žižek parece principalmente un medio de escapar de ellas, más que un análisis convincente de cómo una política nacionalista –sus instituciones y prácticas, sus discursos y relaciones de poder, sus relaciones sociales, así como su «espacio de fantasía»– está realmente echando raíces en la vida diaria.

2. Voces desde los márgenes

Uno de los rasgos menos admirables de la argumentación política en los últimos tiempos ha sido el giro romántico en la política radical hacia las «voces de los márgenes», considerándolas de alguna manera más auténticas, menos corruptas y por ello más revolucionarias. La idea es que hay otros que son tan radicalmente «otros», que están tan radicalmente fuera de los sistemas de determinación dominantes y que son tan marginales en relación a la jaula de hierro de la causalidad circular y acumulativa, que ellos y solamente ellos tienen la capacidad de ver a través de los fetichismos que nos engañan al resto. Ellos y solamente ellos tienen capacidad para generar un cambio radical.

En parte, este giro romántico hacia el «otro» marginado, que busca la salvación política procede de una cierta frustración ante la incapacidad de los movimientos tradicionales (como los de la clase obrera) para instigar el cambio radical. La tesis que ahora adelantan algunos es que el espacio de la fantasía de las clases trabajadoras está tan completamente ocupado por los imaginarios superpuestos por la mercantilización capitalista, que el campo discursivo de la cultura política de la clase obrera está tan dominado por unos medios de comunicación de masas despiadadamente explotadores, y que las instituciones de una potencial resistencia política están tan

burocratizadas, sometidas e incorporadas a los intereses capitalistas, que la clase obrera (suponiendo que semejante entidad colectiva siga existiendo) se ha vuelto simplemente un apéndice de la acumulación capitalista en su cultura, su política y su subjetividad. Su capacidad para ser un agente del cambio revolucionario, continua el razonamiento, se ha visto gravemente comprometida si es que no totalmente aniquilada. *Ergo*, la búsqueda de un agente alternativo del cambio histórico. Aunque no comparto este argumento, no se puede desestimar dogmáticamente.

Pero hay otras razones para el giro romántico hacia las voces de los márgenes como vehículo para la salvación política en el centro. Žižek sugiere, por ejemplo, que la tradición cristiana de creer que la auténtica nobleza de propósitos de alguna manera va unida a condiciones de degradación total (como las que llevaron a Cristo a la cruz), lleva consigo la suposición de que solamente los empobrecidos, los marginados y los oprimidos son los que tienen capacidad para trascender su estado, para decirnos simples verdades y conducirnos a la tierra prometida. Aquí, «trascendencia» es la palabra clave, igual que la perspectiva de que la verdadera nobleza solamente puede existir en medio de la degradación. Luego llega la amarga desilusión de descubrir que los pobres, los marginados y los oprimidos carecen a menudo de esa extraordinaria y conmovedora nobleza que, ocasionalmente, puede encontrarse en ellos y que a menudo aspiran no a un orden social radicalmente diferente, sino a un orden que les conceda un pedazo de lo que los privilegiados ya tienen. Se considera que los movimientos de «otros» marginados a menudo tienen un estándar mucho más elevado de objetivos morales y de compromiso político que los del activismo político en el centro.

Pero hay razones mucho más sólidas para tomarse seriamente la cuestión de la marginalidad como un punto de escape del encarcelamiento en los discursos dominantes. Raymond Williams (véase el capítulo 1) utilizó activamente su posicionalidad en «la frontera» como un recurso fundamental con el que desafiar a las ideas dominantes. Según Laura Di Micheli:

> Se saca la impresión de que Williams siempre vivió *en* la frontera, en una cierta clase de metafórico «país fronterizo» propio que le permitió mirar profundamente, con mucha ventaja, tanto a Inglaterra como a Gales. Por así decirlo, podía mirar simultáneamente desde *allí* y desde *aquí* a sus dos mundos, que nunca le parecieron dos paisajes o lugares; eran de hecho paisajes «con figuras», mundos vivos y auténticas comunidades donde la gente estaba social y culturalmente presente con sus diversos tipos de satisfacciones y desesperaciones, con sus crisis y sus éxitos, con sus mitos y creencias, con su «vida plenamente rica». Desde esa privilegiada experiencia de «país fronterizo», Williams [...] podía concebir la idea de una visión del mundo

> multifacética que le permitía descubrir significativas relaciones entre la gente que no están «dadas» de forma natural, sino que hay que buscarlas conscientemente y traerlas a la superficie con una búsqueda y un esfuerzo tenaz, incluso doloroso. Estas relaciones deben, en primer lugar, vivirse y sentirse; en segundo lugar, tienen que ser elaboradas por el observador imparcial y neutral[7].

Lo que está actuando aquí es una decisiva capacidad (unida a la tesis del particularismo militante en diálogo con la política universalizadora) para utilizar lo que ahora llamamos «punto de vista» (y Williams frecuentemente recurrió a ese término) y localización (lugar), para crear un espacio crítico desde el cual desafiar los discursos hegemónicos, incluyendo incluso, como vimos en el capítulo 1, esos discursos sobre el «proletariado» y el «socialismo», que estaban dedicados a la emancipación de una clase obrera marginada y desposeída de poder. Pero el espacio fronterizo que Williams definió para sí mismo tenía unas funciones bastante más complejas en su vida, en su obra y en su pensamiento. Era en parte un verdadero lugar de refugio material (registrado en la memoria o en la experiencia diaria activa), parcialmente fuera del abrazo de procesos y relaciones sociales abrumadoramente poderosos. Este terreno experimental sustentaba un punto de resistencia «metafórico» fuera del lenguaje de los discursos dominantes y hegemónicos. Semejante localización proporciona un punto de resistencia singular más allá del alcance de toda teoría global y determinante (una «estructura de sentimiento» singular al margen de las fuerzas externas de la determinación). Aquí estaba el último refugio de una política contrahegemónica que nunca podría ser arrebatado, el lugar residual que nunca podía ser domesticado (de la misma manera en que Foucault apelaba al cuerpo humano). Este era el espacio desde el que podían emanar los discursos, la política y los imaginarios alternativos.

bell hooks recurre a una similar línea argumental[8]. En un conmovedor ensayo, *Choosing the Margin as a Space of Radical Openness*, bell hooks traza su «viaje desde la vida de los negros en una pequeña ciudad del sur», superando las represiones del hogar y de la comunidad («mamá y papá haciéndome callar agresivamente […] la censura de las comunidades negras») para llegar a la universidad, viéndose obligada todo el camino a luchar contra «los esfuerzos para silenciar mi voz». A lo largo del camino ella tuvo que enfrentarse a las represiones del lenguaje:

> Era solamente una niña que lentamente se hacía una mujer cuando leí las palabras de Adrienne Rich: «Este es el lenguaje del opresor, sin

[7] Laura Di Michele, «Autobiography and the "Structure of Feeling" in *Border Country*», en D. Dworkin y R. Leslie (eds.), *Views beyond the border country*, cit., p. 27.
[8] bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston (MA), South End Press, 1990.

> embargo, lo necesito para hablar contigo». Este lenguaje que me permitió asistir a la escuela de posgrado, escribir una disertación, hablar en entrevistas de trabajo, lleva la esencia de la opresión. El lenguaje también es un lugar de lucha […]. ¿Me atreveré a hablar a los oprimidos y al opresor con la misma voz? ¿Me atreveré a hablarte en un lenguaje que vaya más allá de las fronteras de la dominación, en un lenguaje que no te ate, que no te encierre ni te sujete?

Ella aprendió a transgredir las fronteras y a oponer resistencia a las opresiones «establecidas por la raza, el sexo y la dominación de clase». Fue un viaje lleno de dolor. «Adquirir la voz» suponía «un intensa agitación personal y emocional respecto al lugar, a la identidad y al deseo»:

> En todos los sitios a los que vamos hay una presión para silenciar nuestras voces, por cooptarlas y socavarlas. Desde luego, mayormente, no estamos ahí. Nunca «llegamos» o «podemos quedarnos». De vuelta en esos espacios de los que venimos, fallecemos presas de la desesperación, ahogándonos en el nihilismo, atrapados en la pobreza, las adicciones y en todos los modos posmodernos de agonizar que se puedan nombrar. Sin embargo, cuando unos pocos nos quedamos en ese «otro» espacio a menudo estamos demasiado aislados, demasiado solos. También nos consumimos ahí. Aquellos de nosotros que vivimos, que «lo conseguimos», agarrándonos apasionadamente a aspectos de esa vida «simple» que intentamos no perder, al mismo tiempo que buscamos nuevos conocimientos y experiencia, inventamos espacios de radical apertura. Sin esos espacios no sobreviviríamos […]. Para mí este espacio de apertura radical es un margen, un profundo borde.

Desde este espacio en el margen –«un sitio de creatividad y poder»– es desde donde bell hooks da forma a una intervención radical:

> Esta marginalidad [es] una localización central para la producción de un discurso contrahegemónico que no esté fundado solamente en las palabras, sino en los hábitos de ser y en la manera en que uno vive. Por eso, yo no estaba hablando de una marginalidad que se desea perder –renunciar o rendir como parte de ese movimiento hacia el centro–, sino, en realidad, de un sitio en el que uno está, incluso al que uno se aferra, porque alimenta la capacidad de resistir. Ofrece la posibilidad de una perspectiva radical desde la que ver y crear, desde la que imaginar alternativas, mundos nuevos.

¿Pero qué clase de mundos nuevos? ¿Resistencia a qué? ¿A las opresiones de raza, genero y clase? ¿A una economía monetizada y a una cultura mercantilizada? ¿A las mil y una maneras posmodernas de agonizar? ¿A un superpuesto y alienante modo de vida? ¿A los discursos hegemónicos

(incluyendo los que proclaman la emancipación de los negros y las mujeres)? La respuesta tiene que ser sin duda que a todo ello. Como sucede con Williams, la atención sobre el lenguaje está poderosamente conectada con la manera en que la vida se vive y las cosas se hacen, con la manera en que se experimentan las relaciones sociales y que se ejerce el poder. El lenguaje (el discurso) es un lugar de lucha. Pero las luchas discursivas libradas aisladamente de la geografía histórica de las vidas vividas y de las relaciones de poder dominantes carecen de significado. bell hooks insiste en que «esto no es una idea mítica de la marginalidad. Viene de la experiencia vivida». El margen no es simplemente una metáfora, sino un imaginario que tiene verdaderos apuntalamientos. Desde esa localización se puede lanzar una poderosa condena de los discursos supuestamente emancipadores que se elaboran en el centro:

> Estoy esperando que dejen de hablar sobre el «otro», incluso que dejen de describir lo importante que es ser capaz de hablar de la diferencia [...]. A menudo este discurso sobre el «otro» también es una máscara, una opresiva charla que oculta brechas [...], que aniquila, que elimina: «No hace falta oír tu voz cuando puedo hablar sobre ti mejor de lo que tú puedes hablar de ti mismo. No necesito oír tu voz. Solamente cuéntame tu dolor. Quiero conocer tu historia. Y entonces te la devolveré en una nueva forma. Te la contaré de tal manera que se haya vuelto mía, mi historia. Reescribiéndote me escribo a mí misma de nuevo. Todavía soy la autora, la autoridad. Todavía soy el colonizador, el sujeto que habla, y tú estás ahora en el centro de mi conversación».

Enfrentada a semejantes discursos colonizadores, no es difícil imaginar a bell hooks, como a Spivak, prefiriendo el recurso de Derrida a la presunción leibniziana de «hacer del delirio la voz del otro dentro de uno mismo». Pero bell hooks desafía aquí la hegemonía en el discurso apelando a un nexo experiencial (de prácticas materiales, rituales, relaciones sociales y de poder) en el que los sueños y los deseos encuentran expresión fuera de lo permitido por algún discurso dominante:

> Alto. Nosotros os saludamos como libertadores. Este «nosotros» es ese «nosotros» en los márgenes, ese «nosotros» que habita el espacio marginal que no es un sitio de dominación, sino un lugar de resistencia. Entra en ese espacio [...].

La internalización de estos efectos –movilizados y construidos en el margen– dentro del discurso es lo que hace al lenguaje un lugar de lucha. Aquí, la idea de punto de vista, de localización y de lugar es muy fuerte:

> Tuve que abandonar ese espacio que llamaba hogar para moverme más allá de los límites, sin embargo, también necesitaba regresar allí [...]. Realmente el mismo significado de «hogar» cambia con la experiencia de la descolonización, de la radicalización. En ocasiones el hogar no está en ninguna parte. En ocasiones solo se conoce el extremo extrañamiento y la alienación. Entonces, el hogar ya no es un solo lugar. Está en localizaciones. El hogar es ese lugar que permite y promueve perspectivas variadas y en constante cambio, un lugar donde se descubren nuevas maneras de ver la realidad, de ver las fronteras de la diferencia.

Las transiciones que actúan en este pasaje necesitan una aclaración. ¿Hay un movimiento desde un «espacio» real al que se podría llamar «hogar» (un entorno seguro pero en algunos aspectos restrictivo en el que crecer y devenir de acuerdo con reglas estrictas) hasta un «lugar» metafórico que está abierto a una diferente clase de devenir, abierto a las múltiples fuerzas que palpitan por todo el mundo? Y si es así, ¿cómo está constituido este lugar metafórico? Hay dos peligros. El primero es deslizarse hacia la presunción leibniziana en nombre de la apertura radical, transformar ese lugar metafórico en un espacio sin ventanas supuestamente suficiente en sí mismo, porque internaliza efectos del exterior (véanse las reflexiones de Deleuze sobre Leibniz[9]). El segundo es deslizarse hacia una aceptación de un mundo posmoderno de fragmentación y de diferencias irresolubles, convertirse en un simple punto de convergencia de todo lo que hay como si por definición la apertura fuera radical. bell hooks parece encaminarse en esa dirección: «Uno afronta y acepta la dispersión y la fragmentación como parte de la construcción de un nuevo orden mundial, que revele más completamente dónde estamos, en quienes nos podemos convertir, un orden que no exija olvidar».

El propósito de estas dos breves consideraciones sobre Žižek y bell hooks es, en primer lugar, examinar cómo se establece la idea de un «residuo» o de un «excedente» que de alguna manera está fuera o más allá de las reglas hegemónicas de determinación. Una vez localizado, ese excedente se utiliza para identificar el *locus* de la capacidad de acción, de la resistencia, de una fuerza organizadora que pueda cambiar la direccionalidad hegemónica del cambio histórico-geográfico. En los últimos años este punto libre desde el que resistir a las prácticas dominantes se ha situado cada vez más «en los márgenes». Las voces desde el margen –y en este aspecto la localización elegida por bell hooks es emblemática– se convierten en esas a las que se nos insta a prestar la mayor atención como los heraldos de un importante cambio social. Así, pues, ¿dónde *está* el *locus* de la capacidad de acción que puede cambiar la dirección, y cómo es que de una forma u otra la espacialidad está cada vez más invocada en el razonamiento?

---

[9] G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, cit.

II. El *locus* del cambio

La respuesta más simple a la primera pregunta, ¿dónde está el *locus* de la capacidad de acción? es que en todas partes. Esta no es una respuesta tan inútil como puede parecer a primera vista. Para empezar, desde una perspectiva del mundo basada en la dialéctica/proceso y en el materialismo histórico, la presunción es que no es el cambio *per se* lo que tiene que explicarse, sino las fuerzas que contienen al cambio y/o que le dan una cierta direccionalidad. No hay un solo momento dentro del proceso social que carezca de capacidad de actividad transformadora: un nuevo imaginario, un nuevo discurso que surge de algún peculiar híbrido de otros; nuevos rituales o configuraciones institucionales, nuevos modos de relacionarse socialmente, nuevas prácticas materiales y experiencias corporales, nuevas relaciones de poder político que surgen de sus contradicciones internalizadas. Todos y cada uno de estos momentos están llenos hasta el borde de potencialidades transformadores. Dado que las divisiones del trabajo se aplican desigualmente a lo largo de diferentes momentos, los individuos con una particular especialización en, por ejemplo, el terreno discursivo o el político-institucional, siempre tienen la posibilidad de ejercer alguna clase de capacidad de acción para el cambio incluso dentro de sus propias limitadas situaciones.

Pero entonces se plantean varias preguntas interesantes:

1. ¿Cómo están controladas y disciplinadas estas diversas posibilidades y potencialidades para producir las permanencias, las estructuras y sistemas causales circulares que encontramos diariamente en esa entidad a la que llamamos sociedad? ¿Cómo cristalizan a partir del flujo y la fluidez de los procesos sociales las estabilidades de un orden social histórica y geográficamente alcanzado? El materialismo histórico aborda esa cuestión. Los *Grundrisse* de Marx son un extraordinario ejercicio de semejante forma de investigación, considerando con detalle, por ejemplo, cómo surge el dinero del intercambio y el capital de la circulación del dinero. Marx no completó ese análisis, pero otros, siguiendo sus pasos y utilizando ampliamente el método que él adelantó, han contado una historia mucho más detallada de los orígenes del capitalismo.

2. ¿Cómo se establecen las «reglas de correspondencia» entre los diferentes momentos para garantizar la estabilidad de determinado orden social? El argumento general de Marx es especialmente sólido en este punto, aunque sea susceptible de una interpretación mecánica y causal realmente errónea. Los discursos, imaginarios, poderes, relaciones sociales, instituciones y prácticas materiales deben volverse diferenciaciones dentro de la totalidad del capitalismo, entendido no como una cosa, sino

como un proceso social en marcha que atraviesa todos los momentos del proceso social. El punto de partida de Marx eran las prácticas materiales y el mundo experiencial de la vida y del trabajo diario, pero después profundiza en las relaciones necesarias entre todos los momentos diferentes, que ayudan a mantener estable el orden social (estable aquí no significa sin cambios, porque el capitalismo se reproduce a sí mismo solamente mediante el cambio, aunque solo sea de un cierto tipo).

3. ¿Hay contradicciones internas dentro de este proceso de forma que las tensiones entre los momentos y dentro de ellos se convierten en un punto de apoyo para el cambio? Marx ciertamente pensó que eso era lo que sucedía dentro del capitalismo. Semejantes contradicciones convierten automáticamente al capitalismo en un campo de batalla interno de fuerzas en conflicto, cuyo equilibrio de poder nunca se puede predecir con exactitud, dejando abierta la trayectoria del cambio histórico. La contradicción de clase entre el capital y el trabajo, la tendencia a producir crisis de sobreacumulación/devaluación del capital (unida a la desintegración de un capitalismo global en bloques geopolíticos enfrentados), la necesidad de garantizar la libertad de expresión e investigación como parte de la necesidad de conservar la creatividad e iniciativa empresarial mientras se reprime a voces disidentes… todas estas son importantes contradicciones presente en el capitalismo. La tarea de la investigación materialista histórica es establecer dónde se encuentran las contradicciones principales en situaciones histórico-geográficas concretas y cómo pueden estar interrelacionadas. En *El dieciocho Brumario*, por ejemplo, Marx se detiene en la manera en que cobran mayor importancia determinadas contradicciones para después acabar enterradas dentro de otras; la crisis de sobreacumulación/devaluación de 1847-1848 revela la fundamental contradicción capital/trabajo para después quedar desplazada mediante la represión del Estado por una internalizada crisis de legalidad, de legitimidad y de las instituciones burguesas.

4. Marx desconfiaba profundamente de cualquier idea de un «excedente» o «residuo» *fuera del* flujo global de la determinación presente en los procesos sociales. Debido a las contradicciones, hay innumerables puntos de apoyo *dentro* del sistema, que pueden ser apropiados por grupos o individuos disidentes para intentar redirigir el cambio social por este o aquél camino. Siempre hay eslabones débiles. La investigación materialista histórica pretende entender cómo se formaron y explotaron los eslabones débiles en el pasado para llevar al sistema social a su estado actual, dónde pueden existir ahora eslabones débiles en el edificio de la reproducción societal y cómo los podrían utilizar cierta clase de agentes para qué clases de fines sociales.

5. Así, pues, ¿quién es y dónde está el agente del cambio social? De nuevo, la respuesta más simple es que es todo el mundo y está en todas partes. Todo el que vive, actúa y habla está implicado. Este es precisamente el objetivo de Williams respecto a la perpetua reconstitución del lenguaje mediante su utilización por los individuos. Pero, ¿por qué determinados individuos o grupos llegan a considerar el orden social como excesivamente represivo y necesitado de un cambio radical? Esta es una pregunta más restringida. ¿Y cómo se movilizan individual o colectivamente para afectar a la trayectoria del cambio? Estas son preguntas mucho más difíciles. El propósito del análisis materialista histórico es intentar entender cómo los individuos y grupos llegan a entenderse a sí mismos y a su realidad y actúan en consecuencia con ese entendimiento. En esto hay mucho que es fortuito y contingente, debido precisamente a las contradicciones en las que todos los agentes se encuentran implicados y a la consiguiente heterogeneidad sobre cómo entenderse a uno mismo y a su propia realidad. El resultado es hacer que el cambio político-económico sea un asunto impredecible (y en absoluto mecánico).

El baile del cambio histórico se vuelve tan vulnerable a los caprichos y fantasías sexuales de obsoletos dictadores, por ejemplo, como lo es para coherentes movimientos de masas. E incluso cuando los movimientos de masas están actuando, la decisión sobre qué contradicciones se consideran las principales queda en el aire. La política debe comprometerse simultáneamente con *todos* los momentos del proceso social, estableciendo sus propias contracoherencias y sus reglas de correspondencia dentro de los discursos, instituciones, relaciones sociales, política de poder y prácticas imaginarias y materiales, así como las reglas de correspondencia entre ellos. Habida cuenta de los deslizamientos que pueden producirse entre estos momentos, y las dificultades de traducción que invoqué anteriormente, tampoco hay nada automáticamente predecible en estas relaciones. Por ello, es tan importante comprometerse con el imaginario del trabajador como con el mundo experiencial de la vida y el trabajo. La lucha nunca puede localizarse exclusivamente, o incluso principalmente, en un momento dentro del proceso social.

Todo esto debe parecer profundamente en desacuerdo con las perspectivas tradicionales del materialismo histórico de Marx y, en algunos aspectos, realmente lo está. Sin embargo, me parece la única manera concebible a la hora de considerar la cuestión de la capacidad de acción y el *locus* del cambio de una manera genuinamente dialéctica e materialista histórica. Así, pues, que lo que resta es el problema de cómo reconciliar estas perspectivas con algunas de las más evidentes características del argumento de Marx –en particular, con el compromiso con la lucha de clases revolucionaria– que en la superficie parecen tan incompatibles con aquellas.

Para Marx el problema no es explicar el cambio, porque el cambio es la norma y la estabilidad un raro acontecimiento. Tampoco el problema general de Marx es el de explicar cómo grupos, intereses y poderes particulares, se «apoderan del tiempo» y utilizan este o aquél aspecto del proceso social en su propio beneficio, o salen perdiendo en un juego particular de apuestas (como sucedió en Francia entre 1848 y 1852, por ejemplo). Lo que le interesaba a Marx era la *revolución*. Estaba preocupado por entender cómo podía cambiar la *totalidad* del ordenamiento social, que constituía el capitalismo; cómo, en resumen, se podía derrocar al capitalismo. Pero eso también significaba entender cómo el capitalismo, como ordenamiento social, podía conservarse a sí mismo a través de cambios (tecnológicos, administrativos, discursivos) y a través de toda clase de luchas (guerras, movimientos de derechos civiles, choques coloniales, conflictos étnicos, etcétera). Todo esto acaba directamente en la que es la cuestión más importante: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para transformar la estructura del ordenamiento social capitalista y producir una clase de sociedad alternativa llamada «socialista» o «comunista»? La conclusión de Marx era bastante simple y, creo, indudablemente correcta: la única manera de trascender el capitalismo era por medio de una lucha de clases librada contra la clase capitalista y sus intereses asociados a lo largo de todos los momentos del proceso social.

Así que la cuestión para Marx no es quién va a ser un agente histórico, porque todos nosotros lo somos, sino cómo puede cristalizar un tipo de agente colectivo en una abrumadora fuerza política, que pueda acometer esta tarea revolucionaria. La cuestión de la capacidad de acción se define en términos de compromiso político. Pero, ¿por qué deberíamos comprometernos nosotros con esa política en vez de con alguna otra? La respuesta es bastante simple. La estructura de permanencias y relaciones internalizadas afianzada dentro del orden social capitalista es, en opinión de Marx, extraordinariamente perjudicial para la vida de incontables millones; es inmoral e injusta, al mismo tiempo que supone una amenaza para la vida de la especie humana y una farsa que niega el potencial de nuestra especie. Hay algo más que un poco de romanticismo incorporado en esa respuesta (especialmente la evocación del potencial de la especie), pero sin esa clase de imaginario como alternativa, la realidad de la miseria, del empobrecimiento y la degradación humana en medio de la abundancia se vuelve insoportable.

Desde luego hay toda clase de argumentos que oponer a Marx. La oposición de clase nunca se ha constituido adecuadamente a sí misma como una fuerza coherente, e incluso cuando ha alcanzado algún mínimo de poder no ha transformado radicalmente las cosas. Aunque hubo periodos históricos y lugares geográficos donde la oposición de clase al capitalismo se solidificó, ahora ha quedado eficazmente disipada. Por encima de todo,

la obstinada atención a las cuestiones de clase no permite una adecuada consideración de otras importantes opresiones históricas en base al género, la preferencia sexual, el estilo de vida, las identidades y afiliaciones raciales, étnicas o religiosas, la región geográfica, la configuración cultural, etcétera. Hay ciertas verdades en todas estas objeciones y muchas circunstancias en las que el entrelazado, por ejemplo, de cuestiones raciales, de género, geográficas y de clase, crea todo tipo de complejidades, que hacen imperativo afrontar diversos conjuntos de opresiones.

Pero también hay que señalar la queja inversa: aquellos que rechazan el compromiso político de Marx, y la idea de la capacidad de acción de clase que necesariamente va unida, de hecho dan la espalda a su descripción de la miseria, la degradación y la negación humanas, que se encuentran en las puertas del capitalismo y se vuelven cómplices, como agentes históricos, de la reproducción de ese particular conjunto de permanencias que el capitalismo ha modelado estrechamente a partir de lo que, por otro lado, son procesos sociales abiertos, fluidos y dinámicos.

Hablando claramente, la fuerza del compromiso político de Marx pone nerviosa a mucha gente. Foucault probablemente habla por muchos cuando dice:

> Este trabajo realizado en los límites de nosotros mismos debe abrir, por un lado, un terreno de investigación histórica y, por otro, someterse a la prueba de la realidad, de la realidad contemporánea, tanto para entender los puntos donde el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que debería tomar ese cambio. Esto significa que la ontología histórica de nosotros mismos debe alejarse de todos los proyectos que afirman ser globales o radicales. De hecho, sabemos por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la realidad contemporánea para producir los programas globales de otra sociedad, de otra manera de pensar, de otra cultura y de otra visión el mundo solamente ha conducido al regreso de las tradiciones más peligrosas[10].

La advertencia es saludable y merece tomarse en serio. Pero alejarse de todos los proyectos que pretenden ser globales o radicales es profundamente perjudicial. Lleva a Foucault a preferir proyectos que son «siempre parciales y locales», esperando que alcancen lo general de una manera diferente. Todo esto nos lleva de vuelta a la idea de Williams del particularismo militante y a la segunda cuestión general anteriormente planteada: ¿cómo es que se apela ahora tan frecuentemente a «lo parcial y lo local» –a la espacialidad (en una forma u otra)– como el *locus* de fuerzas residuales que pueden ejercer un poder real sobre la trayectoria del cambio social?

---

[10] Michael Foucault, *The Foucault Reader* (editado por P. Rabinow), Harmondsworth, Penguin, 1984, p. 46.

III. Hacia una teoría del materialismo histórico-geográfico

En los últimos años se ha hecho la extraordinaria afirmación, ahora bastante extendida, de que el «espacio» define el reino de la diferencia, de la otredad, de lo incontrolado, lo impredecible y lo inesperado y, por ello, el *locus* de la capacidad de acción y el punto de apoyo de la política emancipadora. Se dice que el espacio define el residuo indomable de todas las metateorías del proceso social. Se trata de afirmaciones muy fuertes que merecen un análisis crítico. Presagian la cuestión de cómo entender la geografía de la diferencia, la espacialidad de las teorizaciones, en relación a los temas de la capacidad de acción y de la determinación social. Aquí, por ejemplo, nos topamos con la descripción que hace Karin Knorr-Cetina de esos movimientos en el seno de la sociología, que «implican una ruptura con el pensamiento de la Ilustración» y «una negación de muchas de las características definitivas que han estado asociadas con lo moderno». Estos movimientos se centran en el microanálisis como

> una detallada descripción de episodios sociales a través de medios como la etnografía, el análisis del discurso o los métodos visuales [...]. Principalmente, los microanálisis han descubierto, enfatizado y descrito la naturaleza *local* de la vida moderna; todo el conjunto de la investigación microanalítica descansa en conceptos localizadores, epitomizados por términos como «orden local» e «indicialidad» en la etnometodología; «situación», «posición» y la metáfora del «escenario» en el interaccionismo simbólico; «competencia» del significado y «situacionalidad» en la fenomenología, etcétera. Toda la revolución microanalítica no es una revolución sobre lo que es pequeño, sino sobre la *espacialización de la experiencia*[11].

Desde una dirección completamente diferente se puede llegar a la misma opinión. Cuando Foucault sostiene que la dialéctica es «una manera de evadir la siempre abierta y peligrosa realidad del conflicto reduciéndolo a un esqueleto hegeliano»[12], está invocando una versión de la dialéctica que no puede «distinguir entre acontecimientos» y «diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen». Escapar de las teleologías de Hegel y Marx puede entonces alcanzarse fácilmente apelando a las particularidades de la espacialidad (red, niveles, conexiones). Esto concuerda con la extendida opinión, que Kristin Ross atribuye a Feuerbach, de que el tiempo es «la categoría privilegiada del dialéctico, porque excluye y subordina lo

---

[11] Karin Knorr-Cetina, «Primitive Classification and Postmodernity: Towards a Sociological Notion of Fiction», *Theory, Culture and Society*, vol. 11, 1994.
[12] M. Foucault, *The Foucault Reader*, cit., p. 56.

que el espacio tolera y coordina»[13]. En la disciplina de la geografía también encontramos defensores de esta opinión. Andrew Sayer, por ejemplo, sostiene que el tiempo es el reino de la necesidad (y por ello el terreno lógicamente privilegiado de las abstracciones de la teoría social), mientras que el espacio es el reino de la contingencia (y por ello lógicamente el terreno privilegiado de la investigación empírica geográfica particularista)[14].

Permítaseme poner mis cartas sobre la mesa. Me opongo completamente a la afirmación de que el «espacio» está fuera de la determinación o teorización social y todavía más resueltamente a que es algo situado al margen de la dialéctica. Tampoco acepto –por lo menos sin considerables reservas– el equivalente político: la idea de que los «espacios en el margen» son *los* sitios de radical apertura y de posibilidad revolucionaria. Esto no es decir que sea imposible construir espacios liberados, que no se puedan utilizar construcciones sociales de la espacialidad, tanto en sentido real como metafórico, como elementos estratégicos dentro de la política revolucionaria. También quiero insistir en que tampoco significa que no valga la pena escuchar las «voces desde los márgenes» o que sean irrelevantes para la lucha política contra la dominación capitalista. Realmente, como espero mostrar más adelante, una espacialización de las estrategias políticas (geopolítica) es crucial para cualquier forma de política emancipadora. Pero sí cuestiono el giro hacia la supuesta *indeterminación* de la espacialidad como el momento de la libertad, el lugar de la resistencia y, por ello, el semillero del cambio social. Más adelante argumentaré (véase la Parte III) que pensar en estos términos es malinterpretar fundamentalmente cómo se constituye el espacio a través del proceso social.

Mis argumentos aquí se derivan en parte de la experiencia. Me introduje en la geografía académica en una era en la que la creencia en la singularidad del lugar supuestamente ponía a la disciplina «fuera de la teoría». Esta afirmación excepcionalista se convirtió en un tema de intenso debate en la década de 1960 y yo por mi parte he empleado gran parte de mi vida académica intentando refutar esa proposición y descubrir las maneras en que temas como el espacio, el lugar y el medioambiente pudieran entenderse tanto teórica como prácticamente. Aparte de cambiar los compromisos políticos, mi giro intelectual hacia el materialismo histórico y la dialéctica procede en gran medida de la conclusión de que esa era la mejor manera de explorar semejantes cuestiones. Por ello, encuentro extraño que tantos académicos contemporáneos, en su afán por escapar de los confines de lo que ven como un aprisionador conjunto de metateorías, puedan querer

[13] Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1988, p. 8.
[14] Andrew Sayer, «The Difference that Space Makes», en D. Gregory y J. Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, cit.

regresar a un estilo excepcionalista de argumentación que, en la geografía de la década de 1950, produjo un tipo de trabajo aburrido, apático, fragmentado, opaco e improductivo en el que las suposiciones y prejuicios teóricos (en la geografía académica de la década de 1950 estos prejuicios y suposiciones estaban relacionados con el imperialismo y la consideración del mundo como un campo para la acumulación de capital) se escondían detrás de afirmaciones excepcionalistas. Desde luego, puede sostenerse razonablemente que la sofisticación teórica que se ha alcanzado ahora hace que la producción de un estilo tan deprimente sea poco probable. Pero incluso a una autora tan informada como Gayatri Spivak le preocupan las implicaciones políticas de un abandono demasiado apresurado de la metateoría:

> Por muy reduccionista que pueda parecer un análisis económico, los intelectuales franceses se olvidan por su cuenta y riesgo de que todo esta sobredeterminada empresa era en interés de una dinámica situación económica que requería que los intereses, motivos (deseos) y poder (de conocimiento) estuvieran implacablemente dislocados. Invocar que la dislocación es ahora un descubrimiento radical, que debería hacernos diagnosticar lo económico (las condiciones de existencia que separan descriptivamente a las «clases») como una pieza de una desfasada maquinaria analítica, bien puede ser continuar el trabajo de esa dislocación e involuntariamente ayudar a asegurar «un nuevo equilibrio de las relaciones hegemónicas»[15].

Pero hay importantes razones para que las creencias sobre la contingencia de la espacialidad estén tan extendidas. Para empezar, la inserción de la espacialidad, e incluso más particularmente, la inserción de determinada noción de la dinámica y fluida construcción de la espacialidad como un producto de procesos sociales y materiales, habitualmente resulta perturbadora para muchas teorías sociales. Consideremos el caso de la economía neoclásica, en la que la teoría depende decisivamente de mostrar cómo se forma el equilibrio de los precios en entornos competitivos. Lo que Koopmans y Beckmann mostraron fue que el equilibrio era imposible de alcanzar ni siquiera en un problema relativamente simple de localización/asignación espacial. Esta «paradoja» (que desempeñó un papel en la concesión del premio Nobel a Koopmans) nunca se ha resuelto, dejando que la teoría económica neoclásica elabore sus argumentos sobre una base de arenas movedizas. Lo mismo se puede decir de ciertos tipos de análisis de clase (que tropiezan con espacializaciones como barrio, red, comunidad, ciudad y nación), de gran parte del marxismo analítico (las teorizaciones de Roemer y Wright, por ejemplo), de las versiones de la dialéctica hegeliana (incluyendo su reciente expurgada

[15] G. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, cit., p. 280.

resurrección del «fin de la historia» elaborada por Fukuyama) y de algunos trabajos elaborados bajo la égida del materialismo histórico, que han elaborado sus esquemas teóricos como si el ordenamiento espacial y la producción cambiante del espacio no tuvieran importancia.

Muchas teorías sociales han ignorado el espacio (o, más exactamente, han asumido una estable e inmutable estructura espacial de entidades y permanencias). Muchas de las proposiciones adelantadas o deducidas desde esas teorías se desploman cuando se vuelve a introducir la espacialidad. Por ello, el ataque lanzado sobre tales teorías utilizando la espacialidad como un medio de debilitarlas ha sido correcto y saludable. Pero la inferencia de que no puede haber ninguna teoría de la producción del espacio o que la búsqueda de cualquier clase de metateoría debe ser abandonada, está totalmente equivocada.

Pero, entonces, ¿cómo puede construirse un discurso teórico sobre la espacialidad y cómo puede hacerse que el materialismo histórico sea geográficamente más explícito? En capítulos posteriores me ocuparé de estas cuestiones con mucho más detalle, aquí simplemente me limito a algunas notas preliminares sobre lo que debe abordar un discurso sobre el «materialismo histórico-geográfico».

1. La actividad discursiva de «cartografiar el espacio» es un prerrequisito fundamental para estructurar cualquier tipo de conocimiento. Todo discurso sobre «situacionalidad», «localización» y «posicionalidad» carece de sentido sin un cartografiado del espacio en el que se producen esas situaciones, localizaciones y posiciones. Y esto es igualmente cierto al margen de que el espacio esté siendo cartografiado metafórica o realmente.

2. El cartografiado es una actividad discursiva que incorpora poder. El poder de cartografiar el mundo de una manera en vez de otra es una herramienta decisiva para las luchas políticas. Las luchas de poder sobre el cartografiado (de nuevo, al margen de que estos mapas sean de espacios considerados «reales» o metafóricos) son por ello momentos fundamentales en la producción de discursos.

3. Las relaciones sociales son siempre espaciales y existen dentro de un determinado marco de espacialidades que se ha producido. Dicho de otra manera, las relaciones sociales son, en todos sus aspectos, un determinado tipo de cartografías, ya sean simbólicas, figurativas o materiales. La organización de las relaciones sociales exige un cartografiado que permita que la gente conozca su lugar. La actividad revolucionaria supone un recartografiado de las relaciones y agentes sociales que ya no reconocen ese lugar al que anteriormente estaban asignados. De esto se deduce que la producción de relaciones espaciales (y de los discursos

sobre relaciones espaciales) es una producción de relaciones sociales, y alterar una es alterar la otra.

4. Las prácticas materiales transforman los espacios de la experiencia de los que se deriva todo el conocimiento de la espacialidad. Estas prácticas materiales trasformadoras en parte están de acuerdo con los mapas y planes discursivos (y por ello están expresando relaciones sociales y de poder), pero también son manifestaciones de significados simbólicos, de mitologías y deseos. Las espacialidades producidas a través de prácticas materiales (ya sean marcos para la vida, para la comunicación, para el trabajo, para actividades y rituales simbólicos, para el disfrute) también constituyen el marco material dentro del cual se despliegan las relaciones sociales, las estructuras de poder y las prácticas discursivas.

5. Las instituciones son espacios producidos de un tipo más o menos duradero. En el sentido más evidente son territorializaciones, territorios de control y vigilancia, terrenos de jurisdicción y dominios de organización y administración. Pero también suponen la organización de espacios simbólicos (monumentos, santuarios, muros, verjas, espacios interiores de la casa) y la orquestación espacial de sistemas semióticos que apoyan y guían toda clase de prácticas y lealtades institucionales. La inserción en el orden simbólico espacial y el aprendizaje de la lectura semiótica de los paisajes institucionalizados es un efecto del poder sobre el individuo, que tiene un papel primordial para garantizar la subordinación al orden social.

6. Lo imaginario (pensamientos, fantasías y deseos) es una fértil fuente de todo tipo de posibles mundos espaciales, que pueden prefigurar –aunque incoherentemente– toda clase de discursos, relaciones de poder, relaciones sociales, estructuras institucionales y prácticas materiales diferentes. El imaginario de la espacialidad tiene un significado decisivo para la búsqueda de cartografías alternativas de los procesos sociales y de sus resultados. En este sentido, las estructuras de muchas teorías sociales y literarias son, a menudo, cartografías secretas de lo que de otra forma son procesos y acontecimientos inabordables, que apelan a determinados imaginarios. El secreto, con frecuencia, es una deliberada ocultación de suposiciones de poder y de relaciones sociales que se encuentran detrás de la perpetuación de las instituciones. El momento de la conversión de estos imaginarios en discursos es por ello crítico, no en el sentido de que esté determinado, sino porque se produce en el momento relacional en el que las imposiciones de las instituciones, del poder y de las relaciones sociales –y las revulsiones contra todas ellas– se vuelven más evidentes.

Este esquemático resumen de algunas de las orientaciones generales de un materialismo histórico-geográfico respecto al manejo de la espacialidad deja muchas cosas fuera. A continuación intentaré desarrollar este esquema, no

solo respecto al espacio, sino también respecto a términos cognados como tiempo, lugar y medioambiente. Pero el materialismo histórico-geográfico es una forma de discurso y también tiene su posicionalidad en el seno del proceso social. Ayuda a entender el mundo de maneras diferentes a las que proporcionan la teoría social y literaria más convencionales. Pero como sostuvo hace mucho tiempo Marx, nuestra tarea no es solamente entender el mundo sino también cambiarlo. ¿Pero cambiarlo en qué? Aquí la cuestión del compromiso político es fundamental. Así, pues, al igual que afirmaba Marx, creo que la contradicción fundamental a la que nos tenemos que enfrentar es la de la lógica destructiva del capital, y que, por consiguiente, el materialismo histórico-geográfico tiene que considerarse como un momento discursivo en relación a ese objetivo político. Pero, como empecé señalando, escribir un libro es un compromiso dentro del reino del discurso y está inevitablemente obligado a seguir sus reglas y limitaciones. El discurso y el lenguaje pueden ser un *locus* vital de lucha, pero no son los únicos lugares de lucha ni necesariamente los más importantes. Al escribir un libro estoy confinado ahí. No obstante, la capacidad crítica de utilizar el discurso para reflexionar sobre la naturaleza de los discursos que construimos puede tener un importante papel político que desempeñar. Y de eso trata el resto de este libro.

SEGUNDA PARTE

LA NATURALEZA DEL MEDIOAMBIENTE

PRÓLOGO A LA PARTE II

En fechas cercanas al «Día de la Tierra» de 1970, recuerdo haber estado leyendo un número especial de la revista de negocios *Fortune*. El ejemplar aplaudía el nacimiento de la cuestión medioambiental como «una cuestión no de clase», y en un artículo, el presidente Nixon decía que las generaciones futuras finalmente nos juzgarían por la calidad del medioambiente que hubieran heredado. El día de la celebración asistí a un mitin en el campus de Baltimore y escuché varios discursos vibrantes, la mayoría de radicales blancos de clase media, que atacaban la falta de preocupación por la calidad del aire que respiramos, del agua que bebemos y de la comida que comemos, al mismo tiempo que lamentaban la aproximación materialista y consumista al mundo que estaba produciendo toda clase de agotamientos de recursos y degradación medioambiental. Al día siguiente fui al Left Bank Jazz Club, un lugar popular frecuentado por familias afroamericanas de Baltimore. Los músicos intercalaban sus actuaciones con comentarios interactivos sobre el deteriorado estado del medioambiente. Hablaron de la falta de empleo, de la mala calidad de las viviendas, de la discriminación racial y de ciudades decrépitas, culminando con la afirmación, que llevó a todo el lugar a un paroxismo de aclamaciones, de que su principal problema medioambiental era el presidente Richard Nixon.

Lo que en ese momento me llamó la atención, y continúa haciéndolo, es que «la cuestión medioambiental» necesariamente significa cosas diferentes para diferentes personas y que, en su conjunto, el medioambiente engloba de hecho, literalmente, a todo lo que existe. Los dirigentes empresariales se preocupan del medioambiente político y legal, los políticos se preocupan por el medioambiente económico, los habitantes de las ciudades se preocupan por el medioambiente social, y sin duda, los criminales se preocupan por el medioambiente del cumplimiento de la ley y la gente que contamina se preocupa por las regulaciones referentes al medioambiente. El que una sola palabra se utilice de tal cantidad de maneras pone de manifiesto su fundamental incoherencia como concepto unitario. Sin embargo, al igual que la palabra «naturaleza» –cuya idea «aunque a menudo pase desapercibido, contiene una extraordinaria cantidad de historia humana [...] tan compleja

y cambiante como otras ideas y experiencias que cambian»[1]– los usos que se dan a una palabra como medioambiente demuestran ser instructivos. El aspecto «desapercibido» de esto plantea especiales dificultades. Arthur Lovejoy señala:

> En gran parte debido a sus ambigüedades, esas simples palabras son capaces de actuar de forma independiente como fuerzas en la historia. Un término, una expresión, una fórmula –que gana aceptación o acogida, porque uno de sus significados, o uno de los pensamientos que sugiere, congenia con las creencias comunes, con los estándares de valores y gustos de una cierta era– puede contribuir a alterar las creencias, los estándares de valores y los gustos porque otros significados u otras implicaciones sugeridas, no claramente diferenciadas por aquellos que las emplean, gradualmente se vuelven los elementos dominantes del significado. La palabra «naturaleza», no hace falta decirlo, es el ejemplo más extraordinario de esto[2].

El campo de batalla contemporáneo sobre palabras como «naturaleza» y «medioambiente» está en el primer plano del conflicto político debido precisamente a las «*asunciones* incompletamente explícitas o a los *hábitos mentales* más o menos *inconscientes*», que las rodean. Y es principalmente en los ámbitos de la ideología y del discurso donde «tomamos conciencia de las cuestiones políticas y luchamos por ellas».

La lucha surge en parte porque palabras como «naturaleza» y «medioambiente» trasmiten una comunidad y universalidad de preocupaciones que pueden ser apropiadas muy fácilmente por políticas particularistas. Después de todo, el «medioambiente» es todo lo que nos rodea o, más exactamente, todo lo que existe en los entornos de algún ser que es *relevante para* el estado de ese ser en un momento y lugar determinado. La «situacionalidad» de un ser y sus condiciones y necesidades internas tienen tanto que decir sobre la definición de medioambiente, como las propias condiciones del entorno, aunque el criterio de relevancia también puede variar ampliamente. Un agente de la policía de Los Ángeles que estuviera en la esquina de Normandie con Figueroa justamente después de que se hiciese público el veredicto del caso de Rodney King, difícilmente estará pensando en el agujero de la capa de ozono, de la misma manera que los científicos que estudian la evolución de ese agujero en las regiones remotas de la Antártida no estarán pensando profundamente en un levantamiento en Los Ángeles. Las condiciones, las necesidades, los deseos y la situación raramente permanecen estables durante mucho tiempo, lo que hace que la idea de alguna definición estable de problemas medioambientales sea discutible.

---

[1] R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, cit., p. 67.
[2] Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1964, pp. 7-14.

Sin embargo, todos y cada uno de nosotros estamos situados en un «medioambiente» y por ello todos nosotros tenemos algún sentido de lo que puede ser la «cuestión medioambiental». En los últimos años, ha surgido no obstante un burdo acuerdo, que limita las «cuestiones medioambientales» a un determinado subconjunto de significados posibles, centrándose principalmente en la relación entre la actividad y el bienestar humanos, por una parte, y (*a*) la condición de «salud» del bioma o ecosistema que soporta a la vida humana, (*b*) las cualidades especificas del aire, el agua, el suelo y los paisajes, y (*c*) las cantidades y cualidades de la «base de recursos naturales» para la actividad humana, incluyendo tanto los activos reproducibles como los agotables. Pero incluso las interpretaciones ligeramente biocéntricas desafiarían bastante adecuadamente la división implícita entre «naturaleza» y «cultura» de este modelo. La consecuente división político/filosófica entre *medioambientalistas*, que adoptan una posición externa y a menudo gerencial sobre el *medioambiente*, y los «ecologistas» que consideran que las actividades humanas están arraigadas en la *naturaleza* (y que en consecuencia interpretan la idea de salud humana en términos emotivos, estéticos así como instrumentales), está volviéndose políticamente polémica[3]. En cualquier caso, constatamos una creciente aceptación pública de la idea de que gran parte de lo que llamamos «natural», por lo menos por lo que se refiere a la ecología del planeta y de su atmósfera, ha sido significativamente modificado por la acción del hombre[4]. La distinción entre el medioambiente construido de las ciudades y el medioambiente humanamente modificado de regiones rurales o incluso remotas, parece entonces arbitraria excepto como una manifestación particular de una tradicional distinción ideológica entre el campo y la ciudad[5]. Sin embargo, ignoramos el poder ideológico de esa distinción y eso supone un perjuicio para nosotros mismos ya que subraya una generalizada inclinación antiurbana de gran parte de la retórica ecologista.

A continuación intentaré establecer una posición teórica desde la que intentar dar sentido a lo que generalmente se llaman «cuestiones medioambientales». Al hacerlo quiero conectar esas cuestiones con temas del cambio social y con la manera en que se valora la «naturaleza» o el «medioambiente». Intento mostrar que todas las propuestas referidas al «medioambiente» son necesaria y simultáneamente propuestas de cambio

---

[3] Andrew Dobson, *Green Political Thought*, Londres, Routledge, 1990.
[4] George Marsh, *Man and Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1965; W. Thomas (ed.), *Man's Role in changing the Face of the Earth*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1956; Andrew Goudie, *The Human Impact*, Oxford, Blackwell, 1986; B. Turner, W. Clark, R. Kates, J. Richards, J. Mathews y W. Meyers (eds.), *The Earth as Transformed By Human Action: Global and Regional Changes in the Biosphere over the Past 300 Years*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
[5] R. Williams, *The Country and the City*, Londres, Chatto & Windus, 1973.

social y que la actuación sobre ellas siempre supone la instanciación en la «naturaleza» de un determinado régimen de valores. Finalmente, situando el cambio medioambiental y social en un marco intelectual dialéctico e histórico-geográfico, espero dilucidar maneras constructivas de afrontar los dilemas de lo que tan a menudo parecen ser definiciones *sociales* contradictorias y, a menudo, mutuamente excluyentes, de los problemas medioambientales.

6
LA DOMINACIÓN DE LA NATURALEZA Y SUS DESCONTENTOS

I. La cuestión

Empiezo con dos citas:

> Abusamos de la tierra porque la consideramos una mercancía que nos pertenece. Cuando vemos la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podemos empezar a utilizarla con amor y respeto.
>
> Aldo Leopold, *The Sand County Almanac,* 1949.

> Allí donde el dinero no es la comunidad, debe disolver a la comunidad […]. La precondición elemental de la sociedad burguesa es que el trabajo debe producir directamente valor de cambio, es decir, dinero; y similarmente que el dinero debe comprar directamente el trabajo y por ello al trabajador, pero solo en la medida en que él enajena su actividad en el cambio […]. De ese modo, el dinero se convierte directa y simultáneamente en la *comunidad real*, ya que es la sustancia general para la supervivencia de todos y al mismo tiempo el producto social de todos[1].

Desde la perspectiva de Marx, la ética de la tierra que pretende Leopold es una búsqueda sin esperanzas en una sociedad burguesa donde prevalece la comunidad del dinero. La ética de la tierra de Leopold supondría necesariamente la construcción de un modo de producción y consumo alternativo al del capitalismo. La claridad y las cualidades evidentes de ese argumento, curiosamente, no han generado un acercamiento entre la política ecológica/medioambientalista y la socialista; las dos han permanecido en general antagónicas y el examen de las citas anteriores revela el porqué. Leopold define un ámbito de pensamiento y acción fuera de las estrechas limitaciones de la economía; la suya es una manera mucho más biocéntrica de pensar. La política de la clase obrera y su atención en revolucionar los procesos político-económicos parece perpetuar, más que resolver, el problema tal y como lo define Leopold, porque ofrece en el mejor de los casos

[1] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 224-226.

un enfoque instrumental y gerencial de la naturaleza. En el peor, el socialismo persigue proyectos «prometeicos» en los que la «dominación» de la naturaleza es aparentemente tanto posible como deseable.

A continuación trataré de ver si hay maneras de crear puentes entre este antagonismo y transformarlo en una tensión creativa en vez de destructiva. ¿Puede inventarse una política ecológica progresista que de una forma u otra no invoque algún sentido de entendimiento superior, de dominio e incluso de dominación? ¿Hay o debería haber lugar para una perspectiva específicamente «ecológica» dentro de la política socialista progresista? Y si es así, ¿cuál debería ser? ¿Cómo hemos llegado a este aparente punto muerto en el que la lucha por la emancipación de las opresiones de clase parece tan antagónica con la lucha por emancipar a los seres humanos de una relación puramente instrumental con la naturaleza?

II. La dominación de la naturaleza

El pensamiento ecologista contemporáneo a menudo sitúa los orígenes de estas cuestiones, así como de muchos de nuestros males medioambientales contemporáneos, en el orgullo y los errores de la aceptación por parte de la Ilustración de la tesis de que la naturaleza estaba ahí para utilizarla y que su dominación era un proyecto factible. Este argumento necesita un examen urgente.

Los argumentos filosóficos que apoyan la dominación, el «dominio», el control o la «humanización» de la naturaleza, aunque puedan haber tenido raíces ideológicas en la doctrina cristiana del dominio[2], se afianzaron durante los siglos XVII y XVIII. Francis Bacon manifestó vigorosamente opiniones semejantes y en un conocido pasaje del *Discurso del método*, Descartes sostuvo que «el bien general de la humanidad» se podía buscar no recurriendo a la filosofía especulativa, sino alcanzando «el conocimiento que es útil en la vida» para «volvernos nosotros mismos los amos y poseedores de la naturaleza». Estas opiniones estaban relacionadas con el desarrollo de la ciencia moderna y el ascenso de valores distintivamente instrumentales y capitalistas respecto a la utilización humana del mundo «natural». Marx sostenía que Descartes y Bacon «miraban con los ojos del periodo industrial»[3]. Los animales ya no se consideraban asistentes vivos, como sucedía en la Edad Media, sino que se interpretaban como máquinas. Esto «anticipaba una alteración en la forma de la producción y el sometimiento práctico de la Naturaleza por el Hombre como un resultado de los modos de pensamiento transformados». Aunque la declaración de Marx es

[2] Lynn White, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», *Science*, vol. 155, 1967.
[3] K. Marx, *Capital*, cit., p. 368.

un poco formulista no obstante pienso que es importante para constatar la articulación de ideas de dominación como parte de una construcción global de pensamientos, creencias, sensibilidades, actitudes y prácticas que ganaron ascendencia en la economía política de la sociedad de Europa occidental durante los siglos XVII y XVIII[4].

El papel particular de la tesis de la «dominación de la naturaleza» se entiende mejor en relación con el doble ideal de la Ilustración de *emancipación humana* y *autorrealización*. La *emancipación* abordaba toda una serie de cuestiones ligadas con los problemas de deseos y necesidades materiales, las inseguridades físicas, biológicas y sociales, pasando por diversas formas de opresión del individuo por parte del Estado, los privilegios y poderes dinásticos o de clase, hasta las cuestiones de la emancipación de la superstición, de la falsa conciencia, de la religión organizada y de toda clase de creencias supuestamente irracionales. La *autorrealización* era una proposición incluso más vaga, pero ciertamente pedía la liberación de los poderes creativos e imaginativos con que están dotados individualmente los seres humanos, y la apertura de unas perspectivas totalmente nuevas para el desarrollo individual del hombre, ya fuera por medio de la producción, del consumo, de la creación artística, científica y cultural, de la política o de la ley. También iba acompañada por lo que Charles Taylor llama «el masivo giro subjetivo de la cultura moderna, una nueva forma de espiritualidad en la que pasamos a pensar en nosotros mismos como seres con profundidades interiores»[5]. La «voz de la naturaleza en nuestro interior» se convierte en un componente clave para la acción y el entendimiento. Claramente, este masivo giro subjetivo plantea graves peligros cuando va unido a una u otra filosofía de las relaciones internas; produce las peores formas de lo que anteriormente he denominado la «presunción leibniziana». Pero también facilita esa útil aunque peligrosa separación entre «yo» y «ello», que fundamenta la investigación científica moderna sobre los procesos que actúan «en la naturaleza». Esa separación fue la clave para desentrañar los secretos de la naturaleza a fin de facilitar la emancipación y la autorrealización.

El doble objetivo de la emancipación (a menudo un proyecto colectivo) y de la autorrealización (en su mayor parte individualizada) eran inseparables, pero frecuentemente contradictorios. Dado que la tesis de la dominación de la naturaleza acompañaba a ambos, también internalizaba las contradicciones. Llevó tiempo, sin embargo, que se volvieran evidentes. Inicialmente, la emancipación en la esfera púbica se consideró,

---

[4] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1968; William Leiss, *The Domination of Nature*, Boston, Beacon Press, 1974; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Nueva York, Harper & Row, 1983.
[5] Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994.

de modo realmente pertinente como una precondición para la autorrealización, mientras que la autorrealización individual era contemplada como un medio adecuado para conseguir los fines emancipadores colectivos. Y siempre se suponía que la razón podía unir a ambas. Pero:

> Todo el siglo XVIII entiende la razón [...] no como un cuerpo sano de conocimientos, principios y verdades, sino como una cierta clase de energía, una fuerza que tan solo es completamente comprensible por su capacidad de acción y sus efectos. Lo que la razón es, y lo que puede hacer, nunca puede saberse por sus resultados, sino solamente por su función. Y su función más importante es unir y disolver. Disuelve cualquier cosa meramente factual, todos los simples datos de la experiencia y todo lo creído sobre la evidencia de la revelación, la tradición y la autoridad; y no descansa satisfecha hasta que ha analizado todas estas cuestiones llegando a las partes más simples que las componen y a sus últimos elementos de creencia y opinión. A continuación de este trabajo de disolución empieza el trabajo de construcción. La razón no puede detenerse con las partes dispersas; tiene que construir desde ellas una nueva estructura, un verdadero todo[6].

El resultado de este *proceso de destrucción creativa*, «de dudar y buscar, de derribar y construir»[7], no fue de ninguna manera tan homogéneo como muchos lo describen. Pero el pensamiento de la Ilustración compartía la creencia de que los secretos de la naturaleza –incluyendo a la naturaleza humana– estaban para ser desvelados, y que el conocimiento –y el autoconocimiento– podía utilizarse no solo para hacer que los seres humanos estuvieran más a gusto y cómodos en el mundo, sino también para abrir un terreno de elección política consciente en cuanto a la trayectoria de su desarrollo colectivo. Pero, además, la Ilustración atribuía al pensamiento crítico «no solamente una función imitativa, sino el poder y la tarea de dar forma a la propia vida»[8]. Foucault sugiere que esta actitud crítica, más que cualquier conjunto de elementos doctrinales, es lo que todavía nos une con tanta fuerza a las prácticas de la Ilustración[9]. Pero la Ilustración también tendía a compartir una particular perspectiva de cómo iban a ser desvelados los secretos de la naturaleza y de la naturaleza humana. En determinados aspectos clave partía de los grandes, sistemáticos y deductivos sistemas del siglo XVII –representados en la obra de Descartes, Leibniz y Spinoza– y consideraba a Newton (y a Locke) como su guía. El punto de partida de la investigación es la experiencia de los fenómenos –la *observación*– y el método aplicado a los datos así adquiridos es el *análisis*, con el objetivo

---

[6] E. Cassirer, *The philosophy of Enlightenment*, cit., p. 13.
[7] *Ibid*., p. ix.
[8] *Ibid*., p. vii.
[9] M. Foucault, *The Foucault Reader*, cit., p. 42.

de desvelar *los principios y leyes universales* arraigados en los hechos sin recurrir a ninguna clase de explicación trascendental (como las armonías universales, que Leibniz consideraba una manifestación de la sabiduría de Dios). Solamente a través del descubrimiento de las «verdaderas leyes» de la naturaleza podríamos aprender a «trabajar con la naturaleza como hace la naturaleza» de maneras beneficiosas para nuestra propia especie.

Estos principios de la Ilustración han modelado poderosamente actitudes hacia el mundo natural en formas que han perdurado hasta la actualidad. Sin embargo, estaban, y continúan estando, marcados por sus propias «irracionalidades» particulares. Se elaboraron presuposiciones sobre cómo había que entender el mundo, que no podían someterse a una comprobación racional o inductiva. Ya hemos considerado (véase el capítulo 2) cómo la racionalidad cartesiana, que en algunos aspectos continuó fundamentando el pensamiento de la Ilustración, a cierto nivel estaba atrapada en graves contradicciones. Y posteriormente abordaremos (en el capítulo 10) cómo las concepciones de Newton del espacio y el tiempo absolutos implicaban igualmente injustificadas concepciones *a priori*. Newton y sus seguidores suponían que había leyes universales que gobernaban el mundo material esperando ser descubiertas y recibir su adecuada expresión lógico/matemática. Hume expuso las presuposiciones transcendentales presentes en tal planteamiento y, de una manera típica de la Ilustración, rompió el empirismo matemático de Newton para construir su propia versión del empirismo escéptico. Hume también reelaboró de manera importante el dualismo mente/cuerpo de Descartes de forma que Callicott (véase el capítulo 7) ahora puede apelar a él para fundamentar la ética ecológica. A medida que transcurría el siglo XVIII, la tensión conceptual entre los sistemas mecánicos que preocupaban a Newton y el estudio de los organismos biológicos y de su historia también se hizo cada vez más evidente, presagiando de alguna manera los conflictos más contemporáneos entre las filosofías del organismo (como las de Whitehead) y las filosofías de los sistemas mecánicos. Y la aplicación del método de las ciencias naturales al estudio de la sociedad produjo una variedad de cismas que se mantienen hasta la actualidad.

El pensamiento de la Ilustración era, de hecho, notablemente heterogéneo. Giambattista Vico y Rousseau, por ejemplo, apoyaban la idea general de la emancipación y la autorrealización, pero diferían radicalmente de Descartes, Locke, Voltaire y los enciclopedistas sobre qué buscar y cómo alcanzarlo. Ambos dudaban radicalmente del poder del conocimiento científico para entender el significado de la naturaleza (Vico insistía en que ello quedaba fuera de nosotros y, por lo tanto, era imposible de entender, mientras que sí podíamos entender la sociedad, porque nosotros la habíamos construido). Aunque el doble objetivo de la emancipación y

la autorrealización podían recibir un amplio apoyo de todas las clases y elementos discrepantes de la sociedad ligados a ideas revolucionarias, el significado exacto que se daba a cada una difería notablemente de lugar en lugar y de grupo en grupo. El pensamiento de la Ilustración estaba, de hecho, plagado de prejuicios prácticos respecto a la raza, el género, la geografía y la clase. Pero más allá de estos evidentes y muy perjudiciales puntos ciegos, las elecciones radicalmente diferentes sobre los medios preferidos (y su arraigo final en las prácticas sociales) tenían, además, graves implicaciones tanto para la definición de los objetivos preferentes, como para la senda de desarrollo realmente propuesto.

La economía política clásica, hija de la Ilustración en las manos de Locke, Hume y Adam Smith y más elaborada por Ricardo y Mill, buscaba la libertad del mercado, así como su mano oculta –una mano oculta que forzaba el cambio tecnológico y la movilización de la ciencia en el actividad de la producción– como un medio de unir la creciente productividad, que liberaría a la sociedad de la escasez y la necesidad, con la capacidad para la autorrealización individualizada a través de la elección del mercado. Esto no implica que valiera *cualquier* clase de producción o de consumo, porque existía la profunda creencia y esperanza –que no se limitaba a intelectuales marginales dentro de esta tradición– de que la libertad de elección en el consumo se conseguiría mediante el refinamiento del gusto, el cultivo del tiempo libre y la emergencia de valores y comportamientos civilizados, que dotarían a la sociedad de un grado de civilización desconocido hasta entonces (esto continuó siendo una ferviente creencia incluso hasta Keynes). La libertad frente a una excesiva interferencia del Estado, frente a privilegios aristocráticos y dinásticos, eran poderosos elementos de la retórica liberal. Sin embargo, permanecía en silencio, o se mostraba inquieta, ante el campesinado y las clases trabajadoras desposeídas, que estaban inundando los centros urbanos en toda Europa, así como respecto a los destinos de las mujeres y los pueblos colonizados. Evidentemente, esta tendencia liberal del pensamiento sigue acompañándonos, tanto filosófica como prácticamente, en forma de la enorme marea de planes de privatización y de retórica de libre mercado, que dominan ahora los programas de reforma económica (por ejemplo, en lo que fue el bloque soviético). La filosofía de la mayoría de las potencias e instituciones capitalistas (como el Banco Mundial y el FMI) es que si se deja que el mercado haga su trabajo, la emancipación y la autorrealización vendrán a continuación.

Sin embargo, eso tiende a alimentar una visión muy instrumental de la naturaleza como un conjunto de activos de capital –recursos– disponibles para su explotación humana. Un efecto colateral de la economía política del siglo XVIII fue que la dominación de la naturaleza se consideraba como un requisito necesario para la emancipación y la autorrealización.

Se requería un sofisticado conocimiento de la naturaleza para manipular el mundo natural y adaptarlo a los objetivos humanos, para explotarlo en el intercambio mercantil, e incluso para humanizarlo (y vender sus cualidades) de acuerdo con el proyecto humano. Pero la tesis de la dominación nunca abrazó deliberadamente la destrucción y el expolio del mundo natural. La prudencia requería la protección y el fortalecimiento de los activos naturales como una forma de capital, excepto en condiciones de tal abundancia que la disminución libre y sin control de los mismos fuera racional. Si se producía la destrucción y la disminución era señal de que había tal abundancia que la cuestión no tenía importancia. En caso contrario, el sistema de precios se ajustaría para indicar una situación de escasez, que requería atención. Y si se llegaba al expolio masivo, entonces la culpa era de las imprudentes prácticas del voraz e indiferente capitalismo mercantil y agrario, que se consolidaba en este periodo, y no del propio pensamiento de la Ilustración.

Los intelectuales de la Ilustración, sin embargo, abrazaban un abanico de propuestas mucho más amplio que el de los teóricos liberales. Algunas de estas eran tan perversas y opuestas que hay motivos para discutir si merecen considerarse como parte del conjunto de la Ilustración *sensu strictu*. Incluían las ideas específicas sobre la autorrealización y la emancipación del Marqués de Sade y de revolucionarios jacobinos como Babeuf. Pero si hay otro *atractor* mayor dentro de este caos de posibilidades, se encuentra en la tradición comunitaria, que siempre consideró, y sigue haciéndolo, que la emancipación y a la autorrealización eran un asunto colectivo en vez de individual. Todo el abigarrado conjunto de comunitarios, socialistas utópicos, anarquistas y protocomunistas, así como un enorme número de teóricos de la moral democrática, tenían por lo menos una cosa en común: que el libre mercado no puede proporcionar los medios adecuados para la emancipación y la autorrealización de la masa de la población ni en parte ni en su totalidad, y que debía encontrarse alguna forma alternativa de organización político-económica –alguna clase de reino verdaderamente público o una «economía moral»– para cumplir las promesas de la Ilustración. Desde esta perspectiva, incluso es posible considerar la doctrina de la autorrealización, ahora tan revalorizada por ecologistas «profundos» como Naess (e implícitamente articulada por Aldo Leopold), como una particular versión del impulso de la Ilustración proyectado sobre una concepción de la comunidad que abraza a todo el biosistema en el que está arraigada la vida humana (véase el capítulo 7).

En el siglo XIX, la versión de Marx del proyecto de la Ilustración se halla en total oposición a la de la teoría liberal, aunque también lo está con la mayoría de las versiones de las doctrinas comunitarias. Marx estaba tan profundamente interesado por las cuestiones de la emancipación y la

autorrealización como sus oponentes y, en este sentido, suscribía por completo los objetivos de la Ilustración. Pero en *El capital* muestra cómo la libertad de mercado, la mano oculta, necesariamente proporciona igualdad en el reino del intercambio, pero opresión y explotación de la clase trabajadora en la producción y, por ello, es un mecanismo fatalmente defectuoso para llevar a cabo las promesas de la Ilustración. La emancipación de la clase trabajadora tiene como condición previa el estricto control social y político de las operaciones del mercado, como mínimo, y si es posible la transformación radical de las relaciones de poder en el reino de la producción, así como en las esferas discursiva e institucional. Marx sostenía que la autorrealización debía ser separada por completo del egoísmo y de la codicia individual y considerarse como un proyecto de realización del yo a través de las relaciones con otros en una sociedad colectiva u organizada de acuerdo con un criterio comunista. La emancipación de la necesidad social en general llevó a Marx a aceptar que alguna versión de la idea de la dominación de la naturaleza era una condición necesaria para la emancipación humana y, en este aspecto, también él acepta una actitud ampliamente instrumentalista, antropomórfica y controladora hacia las condiciones medioambientales naturales. El reino de la libertad, escribió, se encuentra

> en el hombre socializado, en los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza, poniéndola bajo su control común en vez de estar dominados por ella como un poder ciego, y alcanzando esto con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana[10].

Pero el significado exacto de esto, como ha señalado recientemente Reiner Grundmann[11], es algo ambiguo en parte debido a la peculiar manera dialéctica en que Marx conceptualiza la interacción entre los mundos social y natural, pero también porque la política de autorrealización de Marx descansaba firmemente en la reconquista de una relación no alienada no solo con otros seres humanos, sino también con esa experiencia creativa y sensorial de la naturaleza, que la industria capitalista ha hecho tan distante y opaca. Quedan sin especificar exactamente cuáles eran las condiciones que hacían que la relación con la naturaleza fuera «más digna» de nuestra naturaleza humana. Y cómo hacer esto en relación con la ciencia, la tecnología y la organización industrial moderna, plantea toda una serie de dificultades prácticas para la teoría marxiana.

Había que encontrar alguna manera de alcanzar los objetivos de emancipación y autorrealización sin abandonar la idea de la Ilustración de

---

[10] K. Marx, *Capita*l, cit., p. 820.
[11] Reiner Grundmann, *Marxism and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

que la ciencia, la industria y la tecnología modernas proporcionaban los medios para emancipar a los seres humanos de los límites naturales, que les mantenían confinados en un estado de perpetua escasez, de falta de seguridad en las oportunidades de vida y de ausencia de la satisfacción de las necesidades básicas tan necesarias para utilizar los poderes creativos. Estos son interrogantes importantes a los que regresaré más adelante. Por el momento simplemente quiero dejar claro que Marx de ninguna manera puso objeciones a las metas generales de la Ilustración, incluyendo la particular versión de la tesis de la dominación de la naturaleza, pero que sí tenía amplias y fuertes objeciones en cuanto a la manera en que los teóricos liberales y comunitarios de la época interpretaban esos objetivos y los medios para alcanzarlo. También quería decir algo realmente específico cuando asoció las ideas de dominación, ciencia y liberación progresiva de las fuerzas productivas, con el logro de los objetivos fundacionales de una futura sociedad comunista. Para Marx lo que realmente importaba era el desarrollo de poderes conscientes para la producción continua de la naturaleza de manera que socavaran los privilegios y las opresiones de clase y liberaran los poderes creativos de los individuos para producir ellos mismos a través de la producción de la naturaleza.

Si las teorías marxiana y liberal aceptan la tesis de la dominación de la naturaleza, aunque sea a partir de versiones conflictivas entre sí, considerándola fundamental para sus proyectos emancipadores, entonces dos de las principales corrientes de pensamiento que han dado forma a la política en los dos últimos siglos tienen, por lo menos, esa base común. Sin embargo, la disidencia de la perspectiva de la dominación no ha faltado y sus principales líneas ya estaban bien definidas dentro de la propia Ilustración. En primer lugar, era totalmente posible que las «leyes de la naturaleza» mostraran finalmente que los seres humanos eran prisioneros de la naturaleza en vez de ser los amos de ella. Esto, como veremos, constituía el fundamento malthusiano de la oposición al utopismo de la Ilustración respecto a la perfectibilidad del «hombre». Pero había muchas otras maneras en las que desvelar las «leyes de la naturaleza» tenía problemáticas consecuencias para el optimismo de la Ilustración.

1. Montesquieu, en su famoso texto *El espíritu de las leyes*, aplicaba algo vagamente parecido al método científico al estudio comparativo de las sociedades. Se propuso desvelar las causas fundamentales que subyacen bajo el aparente caos de la historia humana y de la enorme diversidad de formas de gobierno. Una de las causas fundamentales que identificó para ello era el terreno y el clima. «Si es verdad que las mentalidades y las pasiones son extremadamente diferentes en diferentes climas, entonces las leyes deben corresponderse con la diferencia de pasiones y la diferencia de mentalidad». Este fundamento medioambiental de la geografía de

la diferencia no le llevó a un puro determinismo medioambiental, porque la tarea de un buen gobierno era ajustar las leyes y el orden moral a las circunstancias físicas dominantes[12]. Pero ello significaba que las leyes y los sistemas de gobierno debían variar de acuerdo con los imperativos medioambientales, abriendo de ese modo toda la cuestión de las influencias medioambientales sobre el comportamiento humano, así como la caja de Pandora del relativismo moral y cultural basado en la diferencia del medioambiente. Rousseau siguió este camino, admitiendo que la ley «debía reconocer las condiciones culturales medioambientales locales». Aunque esto desafiaba claramente la idea de cualquier dominación simple o fácil de la naturaleza, también sentaba las bases para posteriores teorías de la diferencia racial basadas en el medioambiente y de aquellas basadas en la superioridad cultural determinada por condiciones medioambientales. Rousseau igualmente sostenía que «el despotismo encaja en los climas calientes, la barbarie en los fríos y el buen gobierno a las regiones templadas»[13].

2. Si la Ilustración proponía una ofensiva contra la esclavitud a través de un cierto «desencanto» científico del mundo (como diría más tarde Max Weber), a continuación se produjo una respuesta inmediata de búsqueda del «reencantamiento». La sensación de una pérdida de contacto con el mundo natural –la alienación de la naturaleza– produjo una variedad de respuestas en todo el espectro del sistema de clases. Aquellos que quedaban separados del acceso a sus medios de producción –la tierra– lanzaron movimientos de protesta de gran alcance (los *levellers* y *diggers* ingleses del siglo XVIII son un clásico ejemplo). En las sociedades campesinas de todo el mundo se continuaron produciendo movimientos similares, indicativos de una intensa resistencia a la idea de que la penetración del libre mercado y de la ciencia moderna fueran los únicos vehículos para la emancipación y la autorrealización. Los miembros de clases superiores con una mentalidad más tradicional buscaron cada vez más lo que Weber llamaba la «redención del intelectualismo de la ciencia para regresar a la propia naturaleza y con ello a la naturaleza en general»[14]. La «reacción romántica» tenía sus raíces en el siglo XVIII, con el Rousseau del segundo *Discurso* y de *La nueva Eloisa* abriendo el camino. La «voz de la naturaleza en nuestro interior», que Rousseau liberaba cuando iba unida al «masivo giro subjetivo», tenía toda clase de consecuencias sobre cómo había que interpretar la naturaleza y por ello hacía que fuera conflictiva la

[12] E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, cit., p. 214; Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley (CA), University of California Press, 1967, pp. 572-581.
[13] *Ibid*., p. 592.
[14] Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (editado por H. Girth y C. Wright Mills) Londres, Routledge, 1991, p. 142.

relación entre una ideología de la dominación, por un lado, y una política de la emancipación y autorrealización, por otro. Esto engendró una tradición –que incorporó a figuras posteriores como Wordsworth, Schiller y Thoreau–, que está poderosamente presente, especialmente en el movimiento de la ecología «profunda».

3. Incluso en ausencia de claros movimientos de protesta de este tipo, los intelectuales de la Ilustración tuvieron que enfrentarse claramente a la cuestión de dilucidar exactamente qué podía significar la «humanización de la naturaleza», y exactamente con qué fines podían utilizarse los recién hallados poderes de la ciencia y de la investigación racional, así como del juicio moral autónomo. Esta cuestión se convirtió en una preocupación básica para la teoría estética, también hija del pensamiento de la Ilustración. Baumgarten, apoyándose en gran parte sobre Leibniz, abrió el camino en Alemania y el conde de Shaftesbury impulsó un proyecto similar en Gran Bretaña. El resultado fue moverse hacia definiciones de «cultura» y de «relación con la naturaleza», que hubieran sido realmente extraordinarias para las generaciones anteriores. La transformación de la naturaleza –su humanización mediante la jardinería paisajista, por ejemplo– se convirtió en un medio privilegiado no solo de recuperar lo que parecía perdido en otros lugares, sino de definir un futuro para la humanidad en el que la autorrealización solamente pudiera alcanzarse liberando los sentidos humanos a la sublime y trascendental experiencia de ser uno con el mundo. Pero si la liberación de los sentidos se convirtió en un aspecto fundamental del proyecto de la Ilustración a través del ascenso de la estética, el resultado fue no solo alcanzar lo que Eagleton llama una «masiva introyección de la razón abstracta por la vida de los sentidos», sino producir una oposición interna a la procedencia misma de la propia razón:

> La razón, después de traspasar con Baumgarten el discurso subalterno de la estética, ahora parece haber sido engullida por ella. Lo racional y lo sensorial, lejos de reproducir la estructura interna del otro, han acabado en total desacuerdo[15].

Así, pues, aunque la ambición de Baumgarten era comprender la poesía, el arte y los paisajes dentro del reino de la razón, semejante proyecto desafiaba las técnicas de reducción que desempeñaban un papel clave en la ciencia. Reducir el impacto del color rojo sobre nuestros sentidos a su concepto puramente físico era perder algo, exactamente igual que la reducción del significado de un paisaje a una descripción de sus componentes geológicos era perder la esencia de lo que era la experiencia

[15] Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, Oxford, Blackwell Publishers, 1990, pp. 42, 49 [ed. cast.: *La estética como ideología*, Madrid, 2006].

estética. Por ello, la estética tenía que mantenerse en el ámbito de la apariencia superficial, del impacto inmediato y, lo más importante de todo, en el ámbito de la totalidad. Y el conocimiento estético era muy difícil de alcanzar sin recurrir a algo similar a la presunción leibniziana. El resultado fue transformar el concepto de dominación de la naturaleza:

> Fue Baumgarten quien hizo la elocuente y feliz declaración de que el dominio sobre todos los poderes inferiores pertenece a la razón, pero que esta regla nunca debe degenerar en la tiranía. El súbdito no será privado de su propia naturaleza ni renunciará a su peculiar carácter; por el contrario tiene que ser entendido y protegido en estos dos aspectos[16].

4. Finalmente queda la cuestión de la naturaleza de la propia naturaleza humana para la que la autorrealización es significativa. Incluso en su comienzo mismo, el pensamiento de la Ilustración estaba atormentado por la cuestión de la supuesta «bondad natural» y «perfectibilidad» del «hombre» y quienes se aventuraban demasiado simplistamente por ese camino se encontraban con un coro de voces disidentes. Rousseau, por ejemplo, aunque reconocía el vigoroso poder de la autosuperación, entendía esto como una virtud de doble filo que se encontraba en la fuente «de los descubrimientos y de los errores [del hombre], de sus vicios y virtudes, que le hacen en gran medida un tirano tanto consigo mismo como con la naturaleza»[17]. Rousseau empezó a parecerse mucho más a otros comentaristas políticos conservadores de su época, cuando sostenía que demasiada libertad, como demasiado buen vino, podía con demasiada facilidad

> arruinar e intoxicar a constituciones débiles y delicadas que no se adaptan a ella. La gente que se ha acostumbrado a los amos no está en condiciones de funcionar sin ellos. Si intentan sacudirse el yugo se alejarán más de la libertad, ya que, confundiéndola con la incontrolada licencia a la que está diametralmente opuesta, prácticamente siempre consiguen, con sus revoluciones, entregarse a seductores que solamente hacen que sus cadenas sean más pesadas que antes[18].

Este era desde luego el miedo que llevó a Edmund Burke a argumentar apasionadamente en contra de la Revolución Francesa. El punto de partida conservador tendía a considerar que la inherente bajeza y maldad de los seres humanos solamente se podía controlar con la rigidez de acuerdos institucionales y que, en ausencia de semejantes acuerdos, todas las

[16] E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, cit., p. 347.
[17] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Londres, M. Dent & Sons, 1973, p. 60 [ed. cast.: *El contrato social*, Madrid, 2007].
[18] *Ibid*., pp. 33-34.

formas de sociedad y civilidad se desintegrarían. Por ello, el problema estaba en encontrar maneras de crear el bien a partir del mal y fue el genio de Adam Smith el que sugirió (bastante creíblemente) que los instintos básicos de la codicia y la avaricia podrían ser movilizados, dentro de un sistema social que funcionara en beneficio de todos, solamente en un mercado libre en el que la «mano oculta» guiaría a la sociedad en su conjunto en direcciones beneficiosas. ¿Y qué pasaba si (y esta fue quizá la principal contribución de Marx) la propia naturaleza humana era maleable, transformable y, por ello, un conjunto inestable de cualidades que estaban ahí para utilizarlas? Los objetivos de autorrealización y la emancipación no se podían sostener entonces como trayectorias estables basadas en una lectura esencialista de las carencias, necesidades, capacidades y poderes del hombre. Privada de semejante lectura esencialista, toda la idea de «alienación de la naturaleza» se vuelve sospechosa.

En todos estos aspectos, el pensamiento de la Ilustración reveló contradicciones dentro de sí mismo y planteó cuestiones que impregnan los actuales debates medioambientales. Foucault sostiene con razón que deberíamos

> rechazar cualquier cosa que pueda presentarse en la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o bien aceptas la Ilustración y permaneces dentro de la tradición de su racionalismo […] o criticas a la Ilustración y entonces tratas de escapar de sus principios de racionalidad (que pueden verse […] como buenos o malos). Y no nos libramos de este chantaje introduciendo matices «dialécticos», mientras intentamos determinar qué elementos buenos y malos puede haber habido en la Ilustración[19].

Probablemente nunca haya habido un periodo histórico y una concentración geográfica que haya reunido semejante libre representación discursiva del imaginario humano como el que produjo la Ilustración. Sin duda muchas de las aventuras discursivas guardaban poca relación con las prácticas político-económicas existentes, pero ese alejamiento era tan inevitable como deliberado. La ciencia de la naturaleza, como la de la sociedad, estaba dirigida a revelar no solo lo que existía, sino lo que estaba por crearse. Si se suponía que el pensamiento «ya no imitaba, sino que adquiría el poder y la tarea de dar forma a la propia vida», entonces la exploración de mundos posibles y de los límites de las posibilidades humanas se volvía un aspecto obligatorio del contenido de todos los discursos. Y no hay duda de que todo este fermento discursivo tuvo su papel en la tumultuosa política que condujo a las Revoluciones Francesa y Americana.

[19] M. Foucault, *The Foucault Reader*, cit., p. 43.

Pero fue en otro aspecto, no totalmente disociado, en el que el pensamiento de la Ilustración empezó a encontrar una base más material para sus ejercicios discursivos. A medida que las relaciones mercantiles y la monetización del mercado consolidaban su control, ese aspecto del pensamiento de la Ilustración que creó la teoría liberal para acompañar al intercambio mercantil, empezó a hacer incursiones en el poder político y en las formas institucionales. La economía política del siglo XVIII, inspirada sobre todo por Locke, estaba constantemente buscando un acercamiento entre las políticas del Estado y la política (especialmente respecto a la moneda y al comercio exterior), la producción de riqueza y la adecuada valoración de lo que cualquiera de los economistas del periodo entendía como las fuentes primarias de la riqueza: metales preciosos, trabajo y tierra eran los principales candidatos. Pero esto significó que la dominación de la naturaleza, así como la dominación de la naturaleza humana (especialmente en la figura del trabajador), quedó incorporada a la lógica del mercado. La genialidad de la economía política del siglo XVIII fue que movilizó el imaginario humano de emancipación, progreso y autorrealización en formas de discurso que podían alterar la aplicación del poder político y la construcción de instituciones, de maneras que eran coherentes con la creciente prevalencia de las prácticas materiales del intercambio mercantil. Además, lo hizo mientras enmascaraba las relaciones sociales y la dominación del trabajador que iba a venir a continuación, y mientras subsumía la cuestión cósmica de la relación con la naturaleza en un discurso técnico sobre la adecuada asignación de recursos escasos (incluyendo los de la naturaleza) en beneficio del bienestar humano.

III. La economía política, el medioambiente y el sueño de Saccard

En consecuencia, la teoría y la práctica de la economía política capitalista con respecto al medioambiente se han vuelto hegemónicas en la reciente historia mundial. Dentro de esa historia, ha sido la circulación del capital la que ha hecho que el medioambiente sea lo que es. La compleja dialéctica mediante la que, como señala Marx, nos hacemos a nosotros mismos transformando el mundo, queda radicalmente simplificada en una simple cuestión de un único camino por el que marchar, permitiendo incluso que los juicios estéticos, las reacciones románticas, el turismo de la naturaleza, el vegetarianismo, los movimientos por los derechos de los animales y las protecciones monetizadas de la naturaleza a través de la conservación de los espacios naturales y la vida salvaje, acompañen al craso mercantilismo de nuestra utilización de la naturaleza dándole de ese modo una apariencia de responsabilidad y respetabilidad. Las prácticas dominantes dictan

la transformación de las condiciones medioambientales impulsada por los beneficios y por un enfoque de la naturaleza que la considera como un pasivo conjunto de activos que hay que valorar, utilizar y tasar científicamente en términos comerciales (dinero).

Está claro que en estos días no está de moda suscitar directamente una actitud triunfalista hacia la naturaleza. Pero creo que es importante entender que eso es lo que supone tanto la teoría como la práctica de la economía política capitalista. Al margen de que queramos reconocerlo o no, en eso consiste la práctica diaria siempre que la circulación del capital se mueva libremente sobre la tierra. También ha sido el centro de visiones utópicas. Por ejemplo, en la década de 1830 los saint-simonianos anunciaron el fin de la explotación del hombre por el hombre gracias a los capitales asociados del mundo que iban a emprender la explotación racional del planeta: la explotación de «la naturaleza externa se convierte a partir de ahora en el único fin de la actividad física del hombre»[20]. La consiguiente simplificación radical de la dialéctica a través de la cual nos hacemos a nosotros mismos haciendo nuestro mundo no reduce, como algunas veces se piensa, la aproximación capitalista a la naturaleza a un asunto poco imaginativo o insensible, donde el cálculo frío excluye a las pasiones mundanas. Realmente, la evidencia sugiere que es precisamente el poder del dinero para dar rienda suelta a toda clase de pasiones humanas lo que proporciona un poder tan extraordinario al enfoque capitalista hacia y sobre la naturaleza. Como señala Georg Simmel, «el dinero agranda el diámetro del círculo en el que florece nuestro antagónico impulso psíquico», y a menudo lo hace hasta el punto de que el dinero se disuelve «en un puro deseo por él»[21]. Se pueden constatar aquí, por ejemplo, en las visiones de Saccard, el antihéroe del siglo XIX de Zola en su novela *El dinero*, mientras construye su Banco Universal para financiar innumerables proyectos para la transformación del Levante:

> «Mira aquí», gritó Saccard […], «Contemplarás una completa resurrección sobre todas esas despobladas llanuras, esos desiertos desfiladeros que nuestros ferrocarriles atravesarán. ¡Sí! los campos serán despejados, se construirán carreteras y canales, del suelo surgirán nuevas ciudades, la vida regresará como regresa a un cuerpo enfermo cuando estimulamos el sistema inyectando nueva sangre en las agotadas venas. ¡Sí! El dinero hará estos milagros […]»[22].

El lenguaje de Zola resulta aquí instructivo. La circulación del dinero se asimila con la circulación de la sangre y las metáforas biológicas de la

[20] W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit., p. 82.
[21] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge, 1978, p. 251 [ed. cast.: *La filosofía del dinero*, Madrid, 2013].
[22] Émile Zola, *Money*, Gloucestershire, 1991 [ed. orig.: *L'argent*, París, 1891; ed. cast.: *El dinero*, Madrid, 2001].

circulación de esta y del deseo sexual se ponen a trabajar con tanta fuerza que más que metáforas parecen expresar una profunda continuidad:

> Tienes que entender que la especulación, el juego, es el mecanismo central, el corazón mismo de un gran asunto como el nuestro. Sí, atrae a la sangre, la toma de todas las fuentes en pequeños arroyos, la reúne y la devuelve en ríos en todas direcciones, y establece una enorme circulación del dinero que es la vida misma de las grandes empresas.
>
> De hecho, la especulación es ese incentivo con el que tenemos que vivir; es el eterno deseo que nos lleva a vivir y a luchar. Sin especulación, mi querida amiga, no habría ninguna clase de empresa [...]. Sucede lo mismo que con el amor. En el amor, como en la especulación, hay mucha suciedad; también en el amor la gente solo piensa en su propia gratificación; sin embargo, sin ese amor no habría vida y el mundo llegaría a su fin.

La visión de Saccard, su amor por la vida, seduce a todo lo que le rodea. Incluso Mme Caroline, la prudente hermana del ingeniero que será el agente práctico de los planes de Saccard (y que al final quedará arruinado por ellos), queda seducida tanto por Saccard como por su visión. Ella, que conoce bien el Levante, está impresionada por el estado de desolación y falta de armonía de la tierra en relación a las potencialidades humanas:

> Ella se enfadó y preguntó si se podía permitir que los hombres arruinaran de ese modo el trabajo de la naturaleza, una tierra tan bendecida, de una belleza tan exquisita donde se podían encontrar todos los climas: las resplandecientes llanuras, las templadas laderas de las montañas, las nieves perpetuas de elevados picos. Y su amor por la vida, su siempre boyante esperanza, la llenaba de entusiasmo ante la idea de la todopoderosa varita mágica con la que la ciencia y la especulación podían golpear este viejo suelo durmiente y repentinamente volver a despertarlo [...]. Y fue justamente esto lo que ella vio levantándose otra vez: la marcha adelante, irresistible, el impulso social hacia la mayor suma posible de felicidad, la necesidad de acción, de ir por delante sin saber exactamente a dónde [...] y en medio de todo ello estaba el mundo puesto del revés por la multitud de hormigas reconstruyendo su morada, sin finalizar nunca su trabajo, descubriendo siempre frescas fuentes de placer, el poder del hombre multiplicándose por diez, la tierra perteneciéndole más y más cada día. El dinero, ayudando a la ciencia, producía progreso[23].

Esa fórmula –«el dinero, ayudando a la ciencia, producía progreso»– ha estado siempre en el centro de la cultura capitalista y de su prometeica

---

[23] *Ibid.*

geografía histórica de transformaciones medioambientales. Zola no la estaba inventando: basó toda su novela en las actividades de los hermanos Pereire, *extraordinaires* capitalistas financieros que, educados en los principios del pensamiento saint-simoniano, transformaron esa visión utópica en políticas prácticas de monopolización financiera, especulación y construcción, que dominaron la Francia del Segundo Imperio hasta la bancarrota de 1867 tramada por la oposición de Rothschild (el modelo de Gundermann del «judío sin sangre» presente en la novela de Zola).

IV. La crítica de la dominación de la Escuela de Frankfurt

Aunque había muchas corrientes de pensamiento opuestas a las ideas centrales de la Ilustración (romanticismo, organicismo, biología darwiniana, filosofía nietzschiana, por citar algunas), el ataque frontal a esa ideología de la dominación de la naturaleza se lo debemos a los marxistas de la Escuela de Frankfurt. Después de ellos, esta distintiva corriente intelectual se ha mantenido muy viva (aunque en un estado transformado) en algunas feministas, especialmente de tendencia ecofeminista, así como en una variedad de intelectuales del movimiento ecologista. Y a pesar de que ahora hay muchos que sostienen que el análisis de la Escuela de Frankfurt fue un fracaso, abrió múltiples sendas para el pensamiento, cuya influencia se ha mantenido en el tiempo.

La historia de la Escuela de Frankfurt ha sido detalladamente relatada y evaluada por otros autores[24]. Intentó reemplazar el énfasis marxista en la lucha de clases como el motor de la historia por lo que consideraba el conflicto mucho mayor «entre el hombre y la naturaleza tanto interna como externa». Se trataba de «un conflicto cuyos orígenes eran anteriores al capitalismo y cuya continuación, de hecho su intensificación, parecía probable después de que el capitalismo hubiera finalizado»[25]. La Ilustración se consideraba un momento clave de la historia de ese conflicto, un momento de reformulación de creencias, prácticas y discursos, en el que la idea de dominación y control de la naturaleza se volvió fundamental. En *La dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno emprendieron un análisis dialéctico de las consecuencias de los cambios en los términos de la lucha entre «el hombre y la naturaleza». Ambos compartían los objetivos de la Ilustración de emancipación y autorrealización y la cuestión que claramente plantearon fue la siguiente: ¿cómo es posible que esos objetivos se hayan visto frustrados

---

[24] Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little, Brown & Co., 1973; W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit.; R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, cit.
[25] M. Jay, *The Dialectical Imagination*, cit., p. 256.

(«negados» era su término preferido) por los mismos cambios y prácticas filosóficas y político-económicas proyectados para llevarlos a cabo? Habida cuenta del ascenso del fascismo y del totalitarismo, esto era un acuciante problema político más que una preocupación abstracta, y la continúa elaboración y proliferación de armas y sistemas de destrucción masiva mantiene muy viva esa preocupación. Horkheimer y Adorno optan por considerar esa política negativa no como una aberración o una traición a los principios de la Ilustración, sino como un producto específico de las contradicciones implícitas en los pensamientos y prácticas de la propia Ilustración.

Al formular su razonamiento apelaron a una particular versión de la teoría de las relaciones internas. Descartes había interpretado la naturaleza como «el otro» y al hacerlo transformó la naturaleza en una cosa –un otro puramente externo– totalmente separada del mundo del pensamiento. Aunque el propio Descartes todavía se aferraba con fuerza a los significados religiosos, el resultado fue presentar a la naturaleza como si no tuviera ningún significado en sí misma. Privada de cualquier fuerza vital autónoma, la naturaleza estaba abierta para ser manipulada sin límites de acuerdo con la voluntad humana. La naturaleza se convirtió, como Heidegger más tarde se quejaba, en «una gran gasolinera» para la explotación humana. Para la Escuela de Frankfurt este análisis eludía la dialéctica de las relaciones internas donde la naturaleza era tanto «algo externo al hombre como una realidad interna»[26]. La dominación del «otro» externo podía y sería internalizada, sostenía Horkheimer, creando «una reinversión dialéctica del principio de dominación por la que el hombre se convierte a sí mismo en una herramienta de esa misma naturaleza a la que somete»[27]. El control sobre la naturaleza externa requería y producía un opresivo control sobre la naturaleza interna. Todavía peor,

> el dominio sobre la naturaleza inevitablemente se vuelve dominio sobre los hombres. Se produce un círculo vicioso que encierra a la ciencia y a la tecnología en una fatídica dialéctica de dominio creciente y conflicto creciente. La atractiva promesa del dominio sobre la naturaleza –paz social y abundancia material para todos– quedaba insatisfecha. El peligro real de que la consiguiente frustración pueda volverse contra los propios instrumentos de dominio (la ciencia y la tecnología) no se debe subestimar. Como factores integrales de la espiral ascendente de dominación sobre la naturaleza interna y externa van unidos a una dinámica irracional que puede destruir los frutos de su propia racionalidad civilizadora[28].

---

[26] *Ibid*., p. 267.
[27] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Nueva York, Seabury, 1947, p. 94 [ed. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002].
[28] W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit., p. 194.

Lo que Horkheimer y Adorno llamaron la «rebelión de la naturaleza» (el regreso de lo reprimido y de una rebeldía que se manifestaba en «violentos estallidos de demandas instintivas constantemente reprimidas») no era necesariamente una fuerza de cambio positiva. El efecto puede ser «encadenar en vez de liberar a la naturaleza», mientras que el fascismo –una satánica síntesis de la razón y la naturaleza– se veía como un característico resultado[29].

> El propósito del dominio sobre la naturaleza es la seguridad de la vida –y su perfeccionamiento– tanto para los individuos como para la especie. Pero los medios actualmente disponibles para conseguir esos objetivos suponen semejante potencial destructividad que su total utilización en la lucha por la existencia arruinaría todas las ventajas obtenidas hasta ahora y que han costado tanto sufrimiento[30].

No es mi propósito aquí emprender una elaboración profunda, crítica o de defensa de los logros de la Escuela de Frankfurt. Pero creo que sí es importante destilar de su crítica de la dominación de la naturaleza algunas cuestiones clave para la política medioambiental-ecológica:

1. Se cuestiona el papel de la investigación científica como una fuerza liberadora. Horkheimer y Adorno no abandonaron la ciencia (aunque proporcionaron una manera razonablemente convincente de comprender por qué lo hace tanta gente en el movimiento ecologista, especialmente los románticos de la naturaleza). Consideraron que la tarea clave de la investigación crítica era reformar a la propia ciencia, tratar de recuperar cierto sentido de humanidad y de finalidad, e internalizar dentro de ella algún tipo de esfuerzo hacia un «re-encantamiento» con el mundo (algunas veces descrito como la superación la «alienación de la naturaleza») en oposición al «desencanto» que iba incorporado a esa creación de la naturaleza como el «otro» dentro del pensamiento de la Ilustración. Lucharon contra el positivismo y el método científico como normalmente se interpretaba en términos newtonianos/cartesianos, pero mantuvieron abierta la posibilidad de construcción de una ciencia alternativa.

2. Esta cuestión estaba estrechamente unida a consideraciones de racionalidad/irracionalidad. La Escuela de Frankfurt cuestionó la hegemonía de la racionalidad instrumental e intentó sustituirla por una racionalidad alternativa que tuviera el poder de dar un significado más profundo a la vida, de recuperar una relación dialógica sensorial y abierta entre los seres humanos y la naturaleza externa sin ceder ante lo que veían como las ciegas fuerzas de la furia romántica, la ideología religiosa, la idolatría de la naturaleza y el mito satánico. El cómo hacer eso sigue siendo, evidentemente, una cuestión abierta.

---

[29] M. Jay, *The Dialectical Imagination*, cit., p. 272.
[30] W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit., pp. 163-164.

3. Para hacer esto, la Escuela de Frankfurt eligió prestar una detallada atención a la tradición estética. Pero, ¿qué clase de estética, preguntaba Adorno, era posible después de Auschwitz? Esa pregunta también se pone a prueba y la respuesta es tan matizada como problemática. Todo está muy bien en lo que atañe a la liberación de la vida de los sentidos para promover el regreso de todo lo que había sido reprimido por la racionalidad instrumental de la razón de la Ilustración. ¿Pero qué ocurría si el resultado era el fascismo? ¿Qué sucedería si se imponía una cultura del consumo de masas, dinámica pero totalmente banal, en la que todos los fetichismos posibles se ponían en venta? ¿Qué clase de estética era posible después de Henry Ford y de Auschwitz? La respuesta de Adorno fue construir un elitismo y un purismo legendarios en el frente estético. La pureza en el arte era la única garantía contra la cooptación y la corrupción. Pero esto era demasiado fácil de interpretar como un noble pero inútil gesto que, en cualquier caso, llevaba la apreciación estética de la naturaleza muy cerca del tradicional gusto burgués, fortaleciendo de algún modo la idea del arte por el arte. Resulta tentador decir que Adorno se retiró a su propia versión de la presunción leibniziana a la vista del «ruidoso caos» y las penosas circunstancias del mundo político en el que se encontraba. Pero aunque el gesto estético del más respetado analista estético de la Escuela de Frankfurt se revele insuficiente, la cuestión de qué tipo de estética, y en nombre de quién, es un tema recurrente dentro de las argumentaciones ecológicas/medioambientales.
4. Ninguna de estas cuestiones se podía responder sin volverse en algún momento hacia el psicoanálisis y al tema de las represiones, deseos y necesidades humanas. El enfrentamiento entre Marx y Freud estaba incluido en el análisis de la Escuela de Frankfurt, en general con unos resultados confusos, aunque en ocasiones positivos. Pero también aquí, la Escuela de Frankfurt abrió un terreno de discusión que sencillamente no desaparecerá, en el sentido de entender, por ejemplo, cómo los impulsos y represiones sexuales, los anhelos maternales y los deseos del macho (en resumen, todo lo que interpretamos como la «naturaleza humana») pasan a construir argumentos sobre una determinada relación con la naturaleza (incluida la que se expresaba en las visiones de Saccard). De manera más general, ¿quién es este «yo» que está luchando por ser realizado y cuál de las innumerables luchas que se producen puede entenderse como emancipadora y de qué manera?
5. Aunque cuestionaban la separación entre «hombre y naturaleza» e intentaban superarla apelando a una dialéctica de las relaciones internas, la Escuela de Frankfurt, no obstante, materializaba en vez de socavar la simple división binaria «hombre/naturaleza». Una crítica habitual en los círculos ecológicos es señalar que los miembros de la misma

nunca superaron el antropomorfismo de esa separación y por ello no podían avanzar hacia un punto de vista genuinamente ecocéntrico[31]. Reproducían a Descartes en el mismo acto de criticarle. Pero este es un problema bastante más general que muchos intelectuales ecologistas reconocen actualmente. Aunque el formalismo dialéctico (hegelianismo) de la Escuela de Frankfurt finalmente fue un obstáculo para su capacidad de análisis materialista-histórico, poniendo así de manifiesto los límites de una cierta clase de aplicación de la filosofía de las relaciones internas, hay que abordar la cuestión de cómo y bajo qué circunstancias es válido recurrir a semejante forma de análisis binario (como opuesto a sumergir todo en alguna sopa ecocéntrica). Porque, aunque realmente la dicotomía «hombre/naturaleza» no tiene una frontera fija y, como sostiene una y otra vez Haraway[32], está siendo transgredida constantemente en la ciencia y la tecnología modernas así como en nuestras prácticas diarias, en nuestros discursos acabamos hablando –y tratando de persuadir– solamente a esa parte del mundo ecológico al que específicamente pertenecemos. Y esto es cierto incluso para el analista más ferozmente ecocéntrico.

6. La relación interna que abre la Escuela de Frankfurt entre la dominación de la naturaleza, como lo «otro», y la dominación de los «otros» sigue siendo motivo de preocupación. Es un tema que desde mediados de la década de 1960 ha sido extremadamente importante dentro de la política feminista. La tesis de que la dominación de la naturaleza (normalmente interpretada como una mujer) está inherentemente conectada con la dominación de la mujer ha sido convertida por ecofeministas en una política que descansa sobre la idea de que cuidar el medioambiente depende de recuperar el principio femenino como fundamento de los asuntos humanos[33]. Solamente de ese modo, sigue el razonamiento, se podría contrarrestar, por ejemplo, la voracidad del impulso sexual de Saccard por dominar y poseer el mundo. Sin embargo, la descripción de la naturaleza como femenina no solamente autorizaba una opresiva política masculina de dominación y opresión. También conectaba, como señala Kate Soper[34], con un conjunto bastante más complicado de emociones masculinas que iban desde el deseo por la posesión total (violación), la benevolencia patriarcal y la culpa edípica de anhelar el

---

[31] R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, cit., capítulo 5.

[32] D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», cit.; D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*, Madrid, 1995].

[33] Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres, Zed Books, 1989.

[34] Kate Soper, *What is Nature?*, Oxford, Blackwell, 1995.

regreso a la comodidad del vientre representado por una madre tierra. Así, pues, aunque de las metáforas de Francis Bacon, opresivas y muy marcadas por el género, podrían extraerse abundantes evidencias sobre el vínculo entre dominación de la naturaleza y dominación de la mujer, y aunque en la literatura colonial (especialmente sobre descubrimientos geográficos) pueden encontrarse pruebas abrumadoras para considerar la dominación de la naturaleza equivalente a la dominación de los «nativos» (normalmente representados como seres muy «naturales»), la equiparación directa de semejantes actitudes a todas las formas de deseo masculino resulta sospechosa. No obstante, se puede construir un argumento convincente, apoyado por abundante evidencia, que conecta una cierta clase de masculinidad con ciertas formas de investigación científica y de prácticas tecnológicas de dominación y control tanto de la «naturaleza» interna como externa.

Pero esta conexión entre la dominación de la naturaleza y la dominación de otros tiene otra dimensión más. La distribución de las consecuencias de cualquier tipo de proyecto de «transformación de la naturaleza» y la patente inequidad de muchas de ellas han sido fuente de grandes conflictos. Estas consecuencias son ahora el centro de la lucha del movimiento por la justicia medioambiental y de un grupo de movimientos proveniente de muy diferentes lugares agrupados en torno al «medioambientalismo de los pobres» (véase el capítulo 13). Este no fue un tema que la Escuela de Frankfurt analizara explícitamente, pero siempre está latente en su análisis crítico. Y algunos de estos conflictos tienen curiosas connotaciones. Hay poca ambigüedad, por ejemplo, cuando una masiva destrucción ecológica afecta a una población empobrecida –como la de Bhopal– debido al colapso de una moderna tecnología industrial, que lleva estampados todos los sellos de la dominación de la naturaleza. Pero cuando el World Wildlife Fund presiona para crear una reserva natural en un país en vías de desarrollo e insiste en el desalojo de la población indígena que desde hace mucho tiempo ha utilizado ese hábitat como su base de recursos, se puede comprobar cómo este ha adquirido un ideal de la dominación de la naturaleza que en todos los sentidos es tan severo y draconiano como los del Banco Mundial o, por las mismas razones, de la Ilustración. Entonces, ¿es posible evitar por completo alguna versión de la tesis del dominio/dominación/control y, si no lo es, es posible que esa tesis no se convierta en alguna versión del dominio/dominación/control sobre otros? Esa pregunta nunca está lejos del corazón de toda política ecológica.

En ciertos aspectos, los fracasos del planteamiento de la Escuela de Frankfurt reflejan la fecundidad de las cuestiones planteadas. Aunque abre un terreno de investigación sobre la «naturaleza reprimida» lo hace creando hipótesis sobre los «impulsos instintivos» (una idea totalmente esencialista)

para los cuales es muy difícil encontrar evidencia independiente fuera de las mismas tecnologías de investigación que están siendo sometidas a la crítica. Aunque llama la atención sobre el potencial que tiene la rebelión contra las instrumentalidades de la dominación de la naturaleza (y de la naturaleza humana), incluyendo las técnicas del consumismo y gestión de la cultura de masas, contra los procesos de globalización y colonización del mundo de vida por parte de la racionalidad instrumental homogeneizadora y la mercantilización, proporciona muy pocas perspectivas sobre cómo puede canalizarse semejante rebeldía en direcciones productivas y emancipadoras opuestas al nihilismo autodestructivo.

Pero en todo esto hay dos dificultades concretas que tienen una particular importancia para mi propia investigación. La primera se refiere a los límites y poder de una filosofía de las relaciones internas. En diversos grados, la Escuela de Frankfurt apeló a este modo de pensamiento y el trabajo de Adorno fue especialmente sólido en este aspecto; su *Dialéctiva negativa*, como hemos visto, era un análisis especialmente incisivo del poder de las relaciones internas como un mecanismo revelador. Pero aquí resulta apropiada la crítica de Whitehead de un modo de análisis en el que «todo se relaciona con todo lo demás» para así no llevar a ningún sitio. Realmente, el juicio de Habermas de que «la dialéctica negativa no conduce a ninguna parte» está forjado con el mismo molde. De hecho, el peligro siempre inherente a la aplicación de una dialéctica de las relaciones internas es precisamente que todo refleja tanto a todo lo demás que no hay espacio para el cambio radical, ningún momento de impulso que permita salir de procesos de dominación que ocupan totalmente creencias, discursos, instituciones, estructuras de poder, prácticas materiales y relaciones sociales.

En segundo lugar, nos topamos con el problema relacionado de la capacidad de acción. Después de dejar de lado a la clase obrera como el agente de la historia contemporánea, la Escuela de Frankfurt tuvo dificultades para encontrar un *locus* de acción alternativo. Sin duda varios de ellos encontraron algún tipo de alternativa: Marcuse puso su fe en la rebelión juvenil (impulsada por Eros) y Habermas en los nuevos movimientos sociales dedicados a la construcción de una ética de la acción comunicativa. Pero en su mayor parte, la Escuela de Frankfurt no pudo identificar ninguna capacidad de acción para el cambio social coherente o significativo, que no estuviera ya corrompida, cooptada y atrapada en los mecanismos de dominación de la naturaleza, del yo y de los otros. También aquí, una concepción más abierta de las relaciones internas a lo largo de diversos momentos del proceso social (como se esbozaba en el capítulo 4) podría haber ayudado a abrir la forma dialéctica de análisis hacia un modo más histórico y menos puramente lógico.

Por estas dos razones fundamentales, la reputación de «pesimista» quedó firmemente unida a la obra de la Escuela de Frankfurt. Pero había argumentos para el pesimismo mucho más poderosos y convincentes dentro de las principales corrientes del pensamiento occidental que de ninguna manera exigían reconciliarse con el marxismo, la dialéctica o las relaciones internas. Porque si ha habido un motivo para el pesimismo respecto a nuestra relación con la naturaleza sin duda se encontraba en el pastor Malthus y sus doctrinas.

V. Ecoescasez y los límites naturales: la tradición malthusiana

Los argumentos malthusianos y neomalthusianos respecto a la ecoescasez y a los límites naturales, inicialmente formulados a finales del siglo XVIII como un contundente antídoto dirigido contra el optimismo de la Ilustración, han actuado como una constante jeremiada apocalíptica en el humanismo progresista predominante de la tradición occidental procapitalista. La pasión entre los sexos (un argumento de autorrealización) producía un crecimiento de la población por encima de las capacidades naturales de la despensa terrenal y, en consecuencia, impedía necesariamente la superación de la pobreza, la guerra y la enfermedad. El impuso hacia la autorrealización impedía automáticamente cualquier esperanza de emancipación de las necesidades materiales. Pero el argumento de la ecoescasez tiene, como también muestra Clarence Glacken[35], una larga prehistoria, que incluye a toda una serie de intelectuales del siglo XVIII enfrentados a la evidencia de hambrunas periódicas y mortíferas epidemias. Y aunque la mayoría esperaba que la dominación de la naturaleza pudiera curar estos males, había muchos que consideraban que ello tenía que ir acompañado de un claro reconocimiento de cuáles eran los límites de la naturaleza. El constante regreso de este razonamiento y su periódica influencia, ahora incluso dentro de algunas corrientes del marxismo, pone de manifiesto la sorda persistencia del problema de la ecoescasez.

Ted Benton sostiene que «las ideas básicas del materialismo histórico pueden considerarse sin distorsiones como una propuesta para un planteamiento ecológico de la comprensión de la naturaleza y de la historia humanas»[36]. La dificultad, afirma, se encuentra en que hay una laguna «interna» en los escritos de madurez de Marx entre su compromiso general y su concepción político-económica del proceso de trabajo. Yo quiero proponer que una lectura más dialéctica de Marx –en la que el *proceso*

---

[35] C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, cit.
[36] Ted Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», *New Left Review* 178, 1989.

de trabajo se contempla como «un fuego vivo, conformador», que constantemente modifica otros *procesos*, mientras los atraviesa y da origen a «cosas» peculiares– elimina gran parte de esa laguna. De ese modo no solo se vuelve posible explorar los puntos comunes y los conflictos entre el proyecto de Marx y algunos sectores del pensamiento ecologista contemporáneo, sino que también podemos empezar a construir lenguajes más adecuados con los que reflexionar sobre la naturaleza de las actividades y proyectos socioecológicos.

El peligro en este caso radica en aceptar, a menudo sin saberlo, conceptos que imposibilitan una crítica radical. Una de las más barreras más generalizadas y difíciles de superar, como mostraré en capítulos posteriores, es la que insiste en separar «naturaleza» y «sociedad» como entidades coherentes. Lo que resulta sorprendente es que incluso los ecologistas más profundos y biocéntricos aceptan en uno u otro momento esta distinción (o, peor aún, directamente apelan a ella describiendo a la sociedad, por ejemplo, como un «cáncer» desatado sobre el planeta). Al insistir en una previa disolución del problema dentro de procesos socioecológicos que fluyen libremente, no pretendo sugerir que el tipo particular de «permanencia» a la que llamamos «sociedad» no tenga significado discursiva o prácticamente o que no surjan situaciones en las que tiene sentido aislar esa particular permanencia para el análisis. Pero sí quiero insistir en que la crítica radical mantiene abierta precisamente la manera en que esta entidad (si es que lo es) queda constituida a partir de procesos socioecológicos.

Para dejar claro este punto, examinaré el papel que han desempeñado las ideas de «límites naturales» y «ecoescasez» (y su término cognado de «sobrepoblación») en el debate contemporáneo. En el pensamiento ecológico, la cuestión de los límites naturales a menudo está en primer plano de la discusión. Keekok Lee, por ejemplo, crea una narrativa en la que parece que las reglas del comportamiento humano deberían derivarse de la segunda ley de la termodinámica y del poder sustentador inherente de los ecosistemas[37]. Cualquier cosa que incumpla estos dos principios es insostenible y por ello está condenada a producir una ecocatástrofe. Por lo tanto, debemos aprender a vivir dentro de los límites de estas dos leyes naturales. Evidentemente, la dificultad aquí radica en que ninguno de los dos principios es útil en absoluto para explicar la cambiante historia de la organización social humana, o incluso la génesis de la propia vida. Una cosa es sostener que la segunda ley de la termodinámica y las leyes de las dinámicas ecológicas son condiciones necesarias dentro de las cuales existen todas las sociedades humanas, y otra bastante distinta es tratarlas como condiciones suficientes para el entendimiento de la historia humana. Proponer esto

---

[37] Keekok Lee, *Social Philosophy and Ecological Scarcity*, Londres, Routledge, 1989.

último implicaría que la totalidad de esta es un ejercicio de insostenibilidad, que viola la ley natural. Esto es una afirmación tan grandiosa como para no tener sentido.

Benton ha insistido en que incluso los marxistas, que tradicionalmente han sido hostiles a la idea, deberían reconocer claramente los «límites naturales» de las potencialidades humanas[38], mientras que Perelman, incluso más audazmente, afirma que un detallado estudio de los escritos de Marx muestra que era mucho más malthusiano de lo que admitía[39]. Este es un argumento suficientemente serio como justificar un regreso a sus orígenes en la obra del propio Malthus.

Algunas veces se olvida que Malthus escribió su primer *Ensayo sobre el principio de la población* en 1798 como un tratado político contra el anarquismo socialista de Godwin y Condorcet y como un antídoto contra las esperanzas de progreso social incluidas en el pensamiento de la Ilustración y en la Revolución Francesa. En su introducción, Malthus establece los principios de la investigación que, a su juicio, deben regir el discurso sobre un tema tan importante como la perfectibilidad del hombre:

> Un escritor puede venir diciéndome que piensa que el hombre finalmente se convertirá en un avestruz. Yo no podría contradecirle adecuadamente. Pero antes de que pueda esperar convencer a cualquier persona razonable, debe mostrar que los cuellos de la humanidad han estado alargándose gradualmente, que los labios se han vuelto más duros y más prominentes, que las piernas y pies están cambiando su forma día a día y que su pelo está empezando a transformarse en manojos de plumas. Y hasta que la probabilidad de una conversión tan maravillosa se pueda demostrar, sin duda es una pérdida de tiempo y de elocuencia el explayarse sobre la felicidad del hombre en semejante estado: describir su poder, tanto de correr como de volar, representarle en una situación donde todos los pequeños lujos estarían condenados, donde se dedicaría solamente a recoger lo necesario para la vida y donde, en consecuencia, la participación de cada hombre en el trabajo sería liviana y su parte de ocio amplia.

Aquí Malthus utiliza dos tácticas. La primera es insistir en que toda discusión de órdenes sociales futuros debe estar sometida a las reglas de la investigación empírica escéptica de la realidad existente. La segunda es flotar fácilmente entre la división social/biológica para utilizar la última como

---

[38] T. Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», cit; «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann», *New Left Review* 194, 1992.

[39] Michael Perelman, «Marxism and Ecology: Marx and Resource Scarcity», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 14, 1993.

un medio de confundir a la primera. Sin embargo, la primera edición del *Ensayo* está fuertemente coloreada por deducciones de principios universales *a priori*: que los alimentos son necesarios para la existencia del hombre y que la pasión entre los sexos es necesaria y constante. Sitúa estos dos postulados en el contexto de un mundo de recursos limitados y deduce la famosa «ley natural» según la cual el crecimiento de la población (en progresión geométrica) presiona sobre los medios de subsistencia (en progresión aritmética), produciendo inevitablemente pobreza, enfermedad, hambre, guerra y una tendencia general hacia la «sobrepoblación». En ediciones posteriores del *Ensayo*, Malthus trató de dar mucho más sustancia empírica y respetabilidad científica a sus argumentos deductivos, facilitando toda la información empírica que pudo reunir. También continuó profundizando en cierto sentido sobre los controles preventivos (retraso del matrimonio, por ejemplo) mediante los cuales se mantiene el equilibrio entre la población y los medios de subsistencia sin recurrir a la violencia del hambre, la enfermedad y la guerra. La posterior evolución de las ideas de Malthus sobre el tema es lo suficientemente conocida como para no repetirla, como lo es el «ajuste» neomalthusiano en el que se considera que el cambio tecnológico y la adaptación social pueden crear un equilibrio dinámico en lo que sigue siendo una carrera entre el crecimiento de la población (la sociedad) y la disponibilidad de recursos «en la naturaleza». Pero lo que habitualmente se olvida es el carácter de clase del argumento de Malthus. Y ya que este aspecto particularmente pernicioso de su argumento todavía sigue acompañándonos merece una detallada consideración del mismo.

Malthus reconoce que la «miseria» tiene que caer en alguna parte y mantiene que los controles positivos del hambre, la enfermedad y la pobreza serán necesariamente el destino de las clases inferiores[40]. Su miserable condición es el resultado de una ley natural, que funciona de forma «absolutamente independiente de toda regulación humana». Su desgracia se interpreta como «un mal tan profundamente asentado, que ninguna inteligencia humana puede resolverlo»[41]. A partir de este fundamento, Malthus llega, «con renuencia», a un conjunto de recomendaciones políticas: proporcionar asistencia a los pobres simplemente aumenta el total de miseria humana, porque liberar a las clases inferiores de los controles positivos solo provoca el aumento de su número, una gradual reducción de su nivel de vida, la reducción de los incentivos para trabajar y que disminuya su contribución a la creación de riqueza como trabajadores asalariados. Aumentar los niveles de subsistencia de «una parte de la sociedad que, en

[40] Th. Malthus, *An Essay on the Principle of Population and a Summary View of the Principle of Population*, Harmondsworth, Middlesex, 1970, p. 82 [ed. cast.: *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, 2000].
[41] *Ibid.*, p. 101.

general, no puede ser considerada como la parte más valiosa, disminuye las participaciones que de otro modo pertenecerían a miembros más laboriosos y meritorios y así fuerza a más a volverse dependientes»[42]. De esto Malthus saca una moraleja:

> Por muy duro que pueda resultar en ciertos casos individuales, la pobreza dependiente debería ser considerada vergonzosa. Este estímulo parece ser absolutamente necesario para promover la felicidad de la gran masa de la humanidad, y cualquier intento de carácter general de debilitarlo, por muy caritativa que sea su aparente intención, derrotará siempre su mismo objetivo [...]. No me cabe la menor duda de que las leyes de beneficencia inglesas han contribuido a elevar el precio de las subsistencias y a rebajar el precio real del trabajo. Por lo tanto, han contribuido a empobrecer a esa clase de la población que no posee más que su trabajo. También es difícil suponer que no hayan contribuido poderosamente a engendrar esa negligencia y falta de frugalidad que se observa en los pobres, tan contrarias al carácter y actitud de los pequeños comerciantes y labradores. El trabajador pobre siempre parece vivir «de la mano a la boca», utilizando esta vulgar expresión. Su atención, puesta en sus necesidades inmediatas, rara vez se preocupa del porvenir. Incluso cuando se le presenta una oportunidad de ahorrar, pocas veces la aprovecha; todo lo que le sobra después de satisfacer sus necesidades del momento va a parar, hablando en general, a la taberna. Puede decirse que las *poor laws* inglesas disminuyen tanto la posibilidad como la voluntad de ahorrar en el pueblo sencillo, debilitando así uno de los principales incentivos de la laboriosidad y la templanza y, por lo tanto, de la felicidad.

Este razonamiento suena demasiado familiar. Si sustituimos las *poor laws* por las políticas de bienestar, la taberna por las drogas y la negligencia y falta de frugalidad por los embarazos de adolescentes, nos encontraremos la habitual letanía de quejas que ha dominado durante los últimos veinte años la discusión sobre las políticas de asistencia social dirigidas hacia las clases inferiores en Gran Bretaña y Estados Unidos.

Pero todo esto debe ser compensado por el planteamiento que hace Malthus sobre las clases superiores, principalmente las relacionadas con los intereses industriales y terratenientes, cuyos papeles están más detalladamente analizados en *Los principios de la economía política* en los que reconoce la dificultad de explicar la continua acumulación de capital en la sociedad. El capitalista ahorra, invierte en actividades productivas, vende el producto con un beneficio, reinvierte el beneficio como nueva inversión y de nuevo comienza el ciclo de acumulación. Pero el capitalista tiene que vender el producto a alguien si quiere obtener un beneficio y el capitalista está ahorrando

---

[42] *Ibid.*, p. 97.

más que consumiendo. Si el capitalista ahorra demasiado y la tasa de acumulación del capital crece demasiado rápidamente, entonces mucho antes de que se encuentren problemas de subsistencia, el capitalista encontrará que la expansión se contrae por la falta de una demanda efectiva para el aumento de la producción. En consecuencia, «tanto el capital como la población pueden ser redundantes al mismo tiempo y durante un largo periodo, en relación a la demanda efectiva del producto»[43]. La solución de Malthus a este problema de la demanda efectiva (un problema que iba a ser básico para la reformulación de Keynes de la teoría de las crisis capitalistas en la década de 1930) es confiar en el adecuado ejercicio del poder de consumir por parte de las clases improductivas –terratenientes, funcionarios del Estado, etcétera– que estaban fuera del proceso de producción. Malthus se esforzó por disociarse él mismo de cualquier apología directa del ostentoso consumo de la nobleza terrateniente. Todo lo que quería hacer era precisar de dónde podía provenir una demanda efectiva, que mantuviera estable la acumulación de capital:

> Es incuestionablemente cierto que la riqueza produce necesidades; pero una verdad todavía más importante es que las necesidades producen riqueza. Cada una de estas causas actúa y reacciona sobre la otra, pero el orden, tanto de precedencia como de importancia, empieza por las necesidades que estimulan a la industria. La mayor de todas las dificultades para convertir a países incivilizados y poco poblados en civilizados y populosos es inspirarles calculando las necesidades que excitarán sus esfuerzos para la producción de riqueza. Uno de los beneficios mayores que confiere el comercio exterior, y la razón por la cual siempre ha aparecido como un ingrediente prácticamente necesario para el progreso de la riqueza, es su tendencia a inspirar nuevas necesidades, a formar nuevos gustos y a proporcionar nuevos incentivos para la industria. Incluso los países civilizados y favorecidos no pueden permitirse perder cualquiera de estos incentivos[44].

La demanda efectiva, localizada en las clases improductivas de la sociedad y estimulada por la creación de necesidades y el comercio exterior (los argumentos contemporáneos sobre el GATT y el TLCAN son ejemplares en este aspecto), desempeña un papel decisivo para estimular tanto la acumulación de capital como la expansión del empleo. De ese modo puede sostenerse que los trabajadores permanecerán desempleados si las clases superiores dejan de consumir tanto como sea posible, o si hay cualquier restricción sobre el comercio exterior (de nuevo, traducido a términos contemporáneos, Estados Unidos hace un favor al mundo al redistribuir la capacidad adquisitiva hacia las clases ricas, consumiendo hasta el límite e insistiendo en un comercio mundial sin restricciones).

---

[43] Th. Malthus, *Principles of Political Economy*, Nueva York, Augustus Kelley, 1968, p. 402.
[44] *Ibid*., p. 403.

Esta teoría de la demanda efectiva no encaja fácilmente con la teoría de la población. Por un lado parece ilógico (si es que no directamente obsceno) afirmar que el poder de consumir sea retirado de las clases inferiores de la sociedad en nombre de controlar la presión de la población sobre los recursos, mientras que se afirma a través de la teoría de la demanda efectiva que las clases superiores deben consumir todo lo posible. En los países capitalistas avanzados esta obscenidad está ahora desatada, como demuestra el hecho de que la «confianza de los consumidores» (y la predilección por la financiación del consumo mediante el endeudamiento) de las clases superiores se describa como fundamental para sostener la acumulación de capital, mientras que todas las formas de asistencia para las clases inferiores estén siendo drásticamente reducidas, porque se las consideran un pernicioso lastre para el crecimiento. Internacionalmente, esta misma posición surge cuando los países capitalistas avanzados predican al resto del mundo que el crecimiento de la población de estos últimos está ejerciendo presión sobre los recursos, al mismo tiempo que exhortan a sus propias clases superiores a una orgía de ostentoso consumo como una contribución necesaria para el crecimiento «sostenible».

Malthus (a diferencia de muchos analistas contemporáneos) por lo menos era consciente de la contradicción. Buscó resolverla alegando que las clases superiores no aumentan sus miembros de acuerdo con la ley natural, sino que regulan su número mediante prudentes hábitos generados por un miedo a descender de posición social. Solamente las clases inferiores se ven atrapadas por la inmutable ley de la naturaleza, de tal forma que se reproducen sin ninguna prudencia. La ley de la población está, de hecho, desglosada en una ley para los pobres y otra para los ricos. Pero Malthus también tiene que explicar por qué no puede generarse una demanda efectiva aumentando la capacidad adquisitiva de las clases trabajadoras. Semejante posibilidad se descarta como ilógica, porque «nadie utilizará el capital simplemente en beneficio de la demanda ocasionada por aquellos que trabajan para él», lo que es otra forma de decir que el beneficio surge necesariamente de la explotación de las clases trabajadoras[45].

Pero si la producción está controlada por los capitalistas, entonces, ¿no es también posible que «las mismas leyes de la propiedad privada, que son los grandes estímulos de la producción, la limiten de tal manera que los productos reales de la tierra caigan considerablemente por debajo de la capacidad de producción?»[46]. A esta pregunta Malthus replica con un matizado «sí», encontrando rápidamente un fundamento moral:

---

[45] *Ibid*., p. 404.

[46] Th. Malthus, *An Essay on the Principle of Population and a Summary View of the Principle of Population*, cit., p. 245.

> No supone ninguna diferencia para la elevada tasa de aumento de la población, o para los controles necesarios sobre ella, si el estado de la oferta y la demanda que ocasiona una insuficiencia en los salarios para el conjunto de las clases trabajadoras se produce prematuramente por una mala estructura de la sociedad y una desfavorable distribución de la riqueza, o se produce forzosamente por un agotamiento comparativo del suelo. El trabajador siente la dificultad en el mismo grado y obtiene prácticamente el mismo resultado al margen de la causa que la provoque.

De esta manera, las clases propietarias hacen un favor a los trabajadores creando una escasez artificial antes de que las escaseces naturales llamen a sus puertas. El control de la demanda efectiva por los intereses propietarios impide la visita de la miseria a todos los sectores de la humanidad y el prematuro agotamiento de los recursos, al mismo tiempo que «asegura a una parte de la sociedad el ocio necesario para el progreso de las artes y las ciencias», un fenómeno que «proporciona a esta un beneficio muy señalado». El proyecto de la Ilustración queda de este modo reservado para una pequeña elite, mientras que el resto está condenado a vivir según la ley natural. Este es un ejemplo terrible de ese horrible hábito de negar a una parte de nuestra especie el derecho a ser considerada humana.

La economía política clásica invocaba frecuentemente la escasez natural y los rendimientos marginales decrecientes como la raíz de las crisis y de la pobreza persistente. Ricardo, por ejemplo, adoptó gran parte de lo que Malthus decía en relación a la sobrepoblación y la ecoescasez, atribuyendo el descenso de la tasa de beneficio bajo el capitalismo a la disminución de los ingresos procedentes de la tierra (o de la totalidad de los recursos) hasta el punto de que la renta de recursos cada vez más escasos absorbería todos los beneficios. Esto llevó a Marx a señalar que cuando Ricardo se encontraba con una crisis todo lo que podía hacer era buscar refugio en la química orgánica. Marx, desde luego, no quería saber nada del argumento de la ecoescasez. La pobreza y la falta de bienestar, así como las tendencias a las crisis del capitalismo, tenían que explicarse a través de las dinámicas internas del modo de producción capitalista en vez de por la escasez de recursos o las llamadas «leyes naturales» de la población. Lo que Marx propone es una explicación integral de la producción de empobrecimiento, desempleo, miseria y enfermedad entre las clases inferiores como el resultado necesario del modo en que funciona el *laissez-faire* del capitalismo de libre mercado, al margen de cuál sea la tasa de crecimiento de la población. Hay una regla específica de la sobrepoblación bajo el capitalismo que se refiere a la necesidad de producir un ejército industrial de reserva, un excedente relativo de población, que facilite las dinámicas expansionistas de su modo de producción.

Sin embargo, Marx también se dio cuenta de que el acervo de recursos tenía un papel fundamental para generar *riqueza* (un concepto muy

diferente al de valor), recurriendo a una metáfora que tiene una marcada dimensión de género: la tierra era su madre y el trabajo su padre[47]. También insistió en que el «metabolismo» con la naturaleza era una condición universal y perpetua del trabajo humano[48] y que su perturbación por cualquier razón (y consideraba que el capitalismo proporcionaba abundantes motivos para quejarse) podía provocar un desastre. Además, solo podríamos trabajar con la naturaleza a través de sus propias leyes. Resulta difícil leer esto sin deducir que Marx tenía por lo menos un profundo respeto por las cualidades de la naturaleza y por las posibilidades dialéctico-relacionales inherentes tanto en ella como en nosotros mismos. Además, sus análisis más detallados sobre Malthus indican que pensaba que había muchas situaciones en las que las dinámicas de la población podían tener relaciones tanto positivas como negativas para la reproducción de un modo de producción particular. Sostenía que el capitalismo requiere una población en aumento como un verdadero fundamento para la acumulación de capital[49]. En las diferentes épocas y lugares podían encontrarse determinadas relaciones entre la producción y la población «muy complicadas y cambiantes». Incluso algunas veces la categoría de sobrepoblación podía tener sentido:

> En diferentes modos de producción social hay diferentes leyes sobre el aumento de la población y la sobrepoblación […]. Por eso, lo que puede ser sobrepoblación en una etapa de la producción social puede no serlo en otro, y sus efectos pueden ser diferentes […]. De ese modo, el grado de sobrepoblación propuesto sobre la base de una producción específica está tan determinado como la población adecuada. La sobrepoblación y la población, en su conjunto, son *la* población que puede crear una estructura de producción específica[50].

Posteriormente, la tradición marxista prestó mayor atención a su total rechazo de los argumentos sobre la ecoescasez de Malthus y Ricardo y en ocasiones llegó a extraer la injustificada implicación de que todas las formas del argumento sobre la sobrepoblación o la ecoescasez son simplemente un producto del apologético razonamiento burgués. Todavía peor, algunas veces se asumía que la naturaleza podía ser dominada por la sociedad y totalmente transformada para satisfacer las necesidades humanas y que la humanización de la totalidad de la naturaleza era, en principio, un proyecto no problemático (aunque plagado de dificultades técnicas y económicas). Stalin adoptó no solo un lenguaje simplista sobre el «dominio» de la naturaleza, sino que, en su famosa defensa de Lysenko, hizo

[47] K. Marx, *Capital*, cit., p. 50.
[48] *Ibid.*, p. 50.
[49] David Harvey, *The Limits to Capital*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 161 [ed. cast.: *Los límites del capital*, México DF, 1982].
[50] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 604-605.

tal exhibición de arrogancia hacia el mundo natural que incluso algunos marxistas convencidos se estremecieron. Solamente después de que estuviera claro que el lago Baikal se estaba convirtiendo en un desastre ecológico similar al del lago Erie empezaron a plantearse serias preguntas respecto a las perspectivas ecológicas adecuadas, que debían incorporarse al socialismo.

Como lamenta Grundmann, Marx parece asumir en ocasiones que el crecimiento de las fuerzas productivas implica el aumento del poder para dominar la naturaleza, cuando, de hecho, «puede haber fuerzas productivas, que *no* conduzcan» en esa dirección «sino, por el contrario, al aumento de la incertidumbre, del riesgo y de la falta de control, así como a una innecesaria opresión en el proceso de producción». Esto no supone que la preocupación por el entorno natural sea incompatible con una visión prometeica. Realmente, «el antropocentrismo y el dominio sobre la naturaleza, lejos de *causar* problemas ecológicos son los puntos de partida desde donde abordarlos». No obstante, hay que cuestionar las expectativas de Marx de que «la ciencia y la tecnología crearían un mundo controlado e inteligible y que solamente las relaciones capitalistas se interponen» para conseguir una regulación de nuestro metabolismo con la naturaleza. Y esto implica un desafío a algunas presuposiciones del materialismo histórico-geográfico.

En este contexto algunos marxistas han regresado al argumento de la ecoescasez y de los límites naturales, considerándolo en cierto sentido mucho más fundamental de lo que Marx (o, de forma más relevante, los marxistas) estaba dispuesto a admitir. Desafortunadamente, la manera en que realizan ese regreso Benton, Perelman y O'Connor a menudo parece una triste capitulación ante argumentos capitalistas[51]. Desde luego no se trata de que ninguno de ellos apoye de ninguna manera las distinciones de clase que utilizó Malthus (y que continúan utilizando los neomalthusianos de nuestros días) con resultados tan despiadados. Pero la universalidad de los «límites naturales» y la profunda apelación a la «ley natural» como inherentemente limitadora de la capacidad para satisfacer los deseos humanos, se consideran cada vez más como una condición limitadora axiomática de la existencia humana. Por ello, ¿cuál sería la formulación dialéctica-relacional del problema?

Para empezar podemos analizar el término clave de «recursos naturales». ¿En qué sentido podemos considerarlos «limitados» y de qué maneras podemos razonablemente decir que son «escasos»? La definición de estos términos clave es decisiva, aunque solo sea para el conjunto de la ciencia

---

[51] T. Benton, «Marxism and Natural Limits», cit.; «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature», cit.; M. Perelman, «Marxism and Ecology: Marx and Resource Scarcity», cit.; James O'Connor, «Capitalism, Nature, Socialism. A Theoretical Introduction», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 1, 1988.

económica que normalmente se define a sí misma como «la ciencia de la asignación de recursos escasos». Por ello, ofrezco una definición relacional del término «recurso natural» como una «evaluación cultural, técnica y económica de elementos y procesos de la naturaleza que pueden ser aplicados para cumplir objetivos y metas sociales a través de prácticas materiales específicas». Podemos descomponer uno por uno los términos de esta definición. La «evaluación» se refiere a un estado del conocimiento y a una capacidad para entender y comunicar discursivamente que varía histórica y geográficamente. La larga historia del propio capitalismo muestra que las evaluaciones técnicas y económicas pueden cambiar rápidamente y el añadido de la dimensión cultural proporciona una fluidez y variabilidad todavía mayores a la definición. Los objetivos y las metas sociales pueden variar mucho, dependiendo de quién es el que desea y qué es lo que desea, y de cómo se institucionalizan, se expresan discursivamente y se organizan políticamente los deseos humanos. Y los elementos y procesos presentes en la naturaleza también cambian, no solo porque el cambio se está produciendo siempre (independientemente de lo que puedan hacer los seres humanos), sino porque las prácticas materiales son siempre actividades transformadoras emprendidas por seres humanos que operan en una variedad de modos con toda clase de consecuencias previstas y no previstas. Lo que existe «en la naturaleza» está en un constante estado de transformación. Declarar un estado de ecoescasez supone, de hecho, afirmar que no tenemos la voluntad, la inteligencia o la capacidad para cambiar nuestro nivel de conocimiento, nuestras metas sociales, nuestros modos culturales y las combinaciones tecnológicas actuales, ni tampoco la forma de nuestra economía, y que no somos capaces de transformar ni nuestras prácticas materiales ni la «naturaleza» de acuerdo con los requerimientos humanos. Decir que la escasez se encuentra en la naturaleza y que existen límites naturales es ignorar que la escasez es socialmente producida y que los «límites» son una relación social creada en el seno de la naturaleza (incluyendo a la sociedad humana) en vez de una necesidad externamente impuesta.

Incluso la breve historia del capitalismo prueba sin duda que los recursos no son algo fijo, sino que todos ellos son dinámicos y cambiantes. Una cosa es decir que el capitalismo en un estado determinado está encontrándose en una situación de ecoescasez y sobrepoblación que él mismo ha creado, pero realmente, con permiso de Marx, se puede sostener con cierta solidez que el capitalismo como modo de producción necesariamente siempre debe llegar a eso, de modo que traducir esta circunstancia particular en un conjunto de limitaciones universales es eludir por completo la cuestión político-ecológica. Benton, después de perseguir el santo grial de los límites naturales hasta su propio límite, por lo menos tiene razón en este aspecto cuando dice:

> Lo que necesitamos es reconocer que cada forma de vida socioeconómica tiene su propio modo y su propia dinámica de interrelación específicos con sus propias condiciones contextuales, recursos materiales, fuentes de energía y consecuencias imprevistas naturalmente mediadas (formas de «desperdicios», «contaminación, etcétera»). Los problemas ecológicos de cualquier forma de vida social y económica […] tienen que ser teorizados como el resultado de esta específica estructura de articulación de lo social/natural[52].

Pero muchos de los términos que se utilizan en el debate medioambiental contemporáneo incorporan valores capitalistas sin ser conscientes de ello. Por ejemplo «sostenibilidad», el término predilecto de gran parte de los debates contemporáneos. Este término significa cosas completamente diferentes para gentes diferentes[53], pero ya que es muy difícil estar a favor de prácticas «insostenibles» se utiliza como un refuerzo positivo para concepciones políticas y políticas específicas a las que proporciona el aura de ser sensibles a la cuestión medioambiental. La utilización general del término (y, en particular, su promoción por medio del Informe Brundtland, *Our Common Future*[54]) lo sitúa en un contexto que sostiene un determinado conjunto de relaciones sociales por medio de un determinado conjunto de proyectos ecológicos. No resulta difícil satirizar esa idea:

> Imaginemos una situación económico-ecológica muy simplificada (parecida a la del «Mundo de margaritas» creado por Lovelock en Gaia) en la que la ciudad de Nueva York tiene dos especies, banqueros internacionales y cucarachas. El ecosistema es bastante simbiótico, ya que los banqueros producen toneladas de desperdicios de papel (ahora la principal exportación física de la ciudad de Nueva York) y ese es el alimento preferido de las cucarachas. Los banqueros internacionales son la especie en peligro y por ello, la «sostenibilidad» queda definida en términos de organizar la utilización de la tierra (por ejemplo, organizar la agricultura «sostenible» en Malawi para facilitar el pago de la deuda) para mantenerlos a ellos en el negocio.

El modelo, aunque descabellado, resulta esclarecedor, ya que indica por qué y cómo las finanzas internacionales, a través del Banco Mundial, están en estos días tan interesadas por la sostenibilidad ecológica. La dualidad de los proyectos sociales y ecológicos (véase el capítulo 8) toma aquí algunos giros interesantes, porque aunque es cierto –como sostienen los ecologistas– que el pago de la

---

[52] T. Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», cit., p. 77.
[53] Michael Redclift, *Sustainable Development*, Londres, Methuen, 1987 [ed. cast.: «Desarrollo sostenible: ampliación del alcance del debate», *Agroecología y desarrollo*, vol. 10, 1996]. Disponible en http://www.clades.org/r10-art9.htm.
[54] World Commission on Environment and Development (Informe Brundtland), *Our Common Future*, 1987.

deuda está en la raíz de muchos problemas ecológicos, la amenaza de impago es precisamente la que obliga al sistema financiero internacional a reconocer que existe semejante problema ecológico. De ese modo, lo que resulta evidente es que todo el debate sobre la ecoescasez, los límites naturales, la sobrepoblación y la sostenibilidad, es un debate sobre la conservación de un determinado orden social en vez de un debate sobre la conservación de la naturaleza *per se*.

Las ideas sobre el medioambiente, la población y los recursos no son neutrales. Tienen un origen político y tienen resultados políticos. Por ejemplo, una vez que las connotaciones de los «límites absolutos» llegan a copar los conceptos de recurso, escasez y subsistencia, entonces se establece un límite absoluto sobre la población y las implicaciones políticas de un término como sobrepoblación pueden ser devastadoras. Alguien, en algún sitio, es redundante y no hay suficiente para todos. ¿Soy *yo* redundante? Desde luego que no. ¿Eres *tú* redundante? Desde luego que no. Entonces ¿quién es redundante? Está claro, tienen que ser *ellos*. Y si no hay suficiente para todos, entonces es lógico y adecuado que sean ellos, los que contribuyen tan poco a la sociedad, los que soporten el peso de la carga. Y si se nos dice que hay algunos de nosotros que, en virtud de sus cualificaciones, habilidades y logros son capaces de «producir un notable beneficio para la humanidad», entonces nuestro ineludible deber es protegernos y conservarnos por el bien de toda la humanidad, por el bien de la civilización.

Siempre que una teoría de la sobrepoblación se vuelve dominante en una sociedad gobernada por una clase, las clases subordinadas sufren invariablemente alguna forma de represión material, política, económica y social. Este fue, desde luego, un resultado totalmente predecible en los términos establecidos por la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, la diferencia es que aquí llegamos a una comprensión del mismo resultado directamente a través del análisis de clase.

VI. Conclusión

Los discursos occidentales respecto a la relación con la naturaleza han oscilado frecuentemente entre el optimismo y el triunfalismo de la abundancia ilimitada, por un lado, y el continuo pesimismo, por otro, no solo respecto a nuestras posibilidades de escapar de las garras de límites naturalmente impuestos, sino incluso de que seamos seres autónomos situados al margen de las necesidades dictadas por la naturaleza. Creo que dentro de la tradición del pensamiento occidental es una persistente y profunda vergüenza que podamos encontrar tan pocas indicaciones para escapar de la estasis de un balanceante péndulo de opinión que transforme ese movimiento en una espiral de aprendizaje. Rechazar todo el discurso del dominio, del

«entendimiento convincente» y de la racionalidad científica, es tan necio como aceptar las descabelladas proposiciones de algunos intelectuales de la Ilustración. Nos guste o no, somos herederos de la tradición de la Ilustración y la única cuestión de interés es qué hacemos de ella y qué hacemos con ella. Pienso que el lado positivo de la contribución de la Escuela de Frankfurt se encuentra en su utopismo, en su creencia en que en algún sitio, de alguna forma, puede ser posible tener un «dominio sin tiranía», una racionalidad que sea algo más que puramente instrumental y una ciencia que sea de un orden superior que la que hemos construido actualmente. Sin embargo, con lo que la Escuela de Frankfurt no pudo lidiar (y aquí se atravesaron en su camino sus comprensibles obsesiones con el fascismo unidas a sus compromisos con la dialéctica hegeliana) fue con las fuerzas y poderes de clase, que han mantenido y continúan impulsando el péndulo del pensamiento de maneras convenientes para la diaria –y por ello a cortoplacista– perpetuación del privilegio y el poder de clase. En resumen, no hay nada ideológicamente más poderoso a lo que puedan recurrir los intereses capitalistas que al ilimitado optimismo tecnológico y a las doctrinas del progreso ineluctablemente unidas a un amenazador maltusianismo, que puede ser convenientemente culpado cuando, como invariablemente sucede, las cosas van mal.

7
VALORAR LA NATURALEZA

La historia de cómo los seres humanos han valorado su mundo natural es larga e intricada. Los diversos argumentos sobre una cuestión que ahora preocupa a muchos segmentos de la sociedad (y que se ha convertido en el centro de gran parte del pensamiento ecológico) forman un punto de apoyo discursivo, que tiene la capacidad potencial de romper esa oscilación que impone el capitalismo entre el optimismo y el pesimismo y de la que me he quejado en el capítulo anterior. El que sea posible hacerlo depende en parte de si somos capaces de ajustar las cuentas con los modos dominantes de valoración que se iniciaron, prácticamente, con el desarrollo del capitalismo y se desarrollan, discursivamente, mediante la economía política de la Ilustración.

1. El dinero y la valoración de la naturaleza

La economía política burguesa –hija del pensamiento del siglo XVIII– expresaba la visión de la naturaleza como un «recurso», y se atribuía a sí misma la primordial tarea teórica de determinar la asignación racional de unos recursos escasos. Con este fin apelaba a la teoría de los mercados, a los objetivos de maximizar la utilidad y a la centralidad del dinero como el medio común para medir las heterogeneidades de los deseos humanos, de los valores de uso y de los elementos y procesos «en la naturaleza». Hay cuatro argumentos a favor de las valoraciones monetarias de la «naturaleza»:

1. El dinero es *el* medio por el cual todos nosotros, en la práctica diaria, valoramos aspectos significativos y muy extendidos de nuestro entorno. Cada vez que compramos una mercancía entramos en una serie de transacciones monetarias y de mercancías por el espacio a través de las cuales se asignan valores monetarios a recursos naturales o a significativas características medioambientales, que se utilizan en la producción, el consumo y el intercambio.

2. Actualmente el dinero es el único criterio *universal* y fácil de entender de medida del valor. Todos lo utilizamos y tiene un entendimiento práctico e intelectual (de alguna clase) en cuanto a lo que significa. Sirve para comunicar nuestras carencias, necesidades y deseos, así como elecciones, preferencias y valores, incluyendo los que se asignan específicamente a la «naturaleza». La comparabilidad de diferentes proyectos ecológicos (desde la construcción de presas a las medidas de conservación de la vida salvaje o la biodiversidad) depende de la definición de un criterio común (implícito o reconocido) para evaluar si uno es más justificable que otro. Hasta ahora no se ha elaborado ninguna alternativa satisfactoria o universal al dinero que sirva para tomar decisiones comparativas sobre una base racional. El dinero, como señaló Marx, es un nivelador y un cínico, que reduce un maravilloso mundo ecosistémico multidimensional de valores de uso, de deseos y necesidades humanas, así como de significados subjetivos, a un denominador común objetivo que todo el mundo puede entender.

3. El dinero en nuestra sociedad particular es *la* forma básica de poder social (aunque de ninguna manera la única). Por ello también es un medio de alcanzar, liberar e incluso de emancipar deseos humanos. Sus cualidades neutrales y universales como una simple cosa pueden utilizarse de un infinito número de maneras para propósitos que pueden juzgarse buenos o malos según sea el caso. La falta de todo juicio moral, inherente a la propia forma dinero, puede liberar al individuo de limitaciones sociales represivas directas (aunque pueda discutirse si con buenos o malos resultados). Esto conduce al poderoso argumento de que el mercado es, con diferencia, el mejor mecanismo elaborado hasta ahora para realizar los deseos humanos, con un máximo de libertad individual y un mínimo de limitaciones sociopolíticas.

4. Hablar en términos de dinero es siempre hablar en un lenguaje que los que poseen el poder social aprecian y entienden. Pretender actuar sobre temas medioambientales a menudo requiere no solo que expresemos el problema en términos universales (es decir, en dinero) que todos puedan entender, sino también que hablemos con una voz persuasiva para aquellos que están en el poder. El discurso de la «modernización ecológica» (véase el capítulo 13) trata precisamente de responder a temas medioambientales por medio de empresas rentables. La economía medioambiental también es una útil y pragmática herramienta para incluir en la agenda temas medioambientales. Un ejemplo de ello es la lucha de E. P. Odum para conseguir la protección legislativa aplicable a los humedales de su estado natal de Georgia, y que resultó inútil hasta que incorporó algunos valores monetarios, creíbles pero bastante

arbitrarios, sobre el valor de los humedales para la economía del estado[1]. Esto persuadió a los legisladores para elaborar, con relativa rapidez, una extensa protección legislativa para los humedales. Hay bastantes ejemplos similares (por ejemplo, la repentina conversión de Margaret Thatcher a un atisbo de política ecologista en 1988) para demostrar palmariamente que la influencia política va unida a la capacidad de expresar los temas medioambientales en puros términos monetarios.

El cómo hacerlo exactamente plantea dificultades. David Pearce y su coautores, por ejemplo, traducen en términos operativos la perspectiva ampliamente aceptada del Informe Brundtland –el desarrollo «sostenible» significa, que las acciones presentes no deberían comprometer la capacidad de generaciones futuras para satisfacer sus necesidades–, argumentando que el valor de la totalidad de los activos, tanto humanamente producidos (por ejemplo, carreteras, campos y fábricas), como dados en la «naturaleza» (por ejemplo, minerales, suministros de agua, etcétera), deben permanecer constantes de una generación a otra[2]. Pero, ¿cómo se pueden cuantificar estos activos? No pueden medirse en términos físicos no comparables (esto es, en valores de uso reales o potenciales) y menos aún en términos de cualidades inherentes, de modo que los valores monetarios (valores de cambio) proporcionan el único denominador común (universal).

Las dificultades de semejante procedimiento son innumerables.

1. Por ejemplo, ¿qué es el dinero? En sí mismo algo muerto e inerte que adquiere sus cualidades como medida del valor por medio de un proceso social. Marx llegaba a la conclusión de que los procesos sociales de intercambio que dieron origen al dinero muestran que el dinero es una *representación* del tiempo de trabajo socialmente necesario, y el precio es «el nombre monetario del valor». Pero los procesos son contradictorios y por ello el dinero es siempre una resbaladiza e inestable representación del valor como trabajo social. La devaluación de la moneda, las extraordinarias tasas de inflación en determinados periodos y lugares, las oleadas especulativas, todo ello pone de manifiesto cómo el dinero puede ser muy inestable como representación del valor. El dinero, solemos decir, «solo vale lo que compra» e incluso hablamos del «valor del dinero» lo que significa que conferimos a lo que sea que se designa como dinero algunas cualidades sociales inherentes en cualquier otra cosa que se intercambia. Además, el dinero aparece en multitud de formas: oro y plata, símbolos, bonos, monedas y papel. ¿Debemos utilizar dólares,

---

[1] J. Gosselink, E. Odum, y R. Pope, *The Value of the Tidal Marsh*, Baton Rouge (LA), Louisiana State University, 1974.

[2] D. Pearce, A. Markandya y E. Barbier, *Blueprint for a Green Economy*, Londres, Earthscan, 1989.

libras esterlinas, yenes, cruzeiros y marcos? El dinero de esta clase es tan creíble como lo sea el crédito y el poder del Estado que lo respalda. Además, ha habido casos históricos en los que el dinero formal ha estado tan desacreditado que el chocolate, los cigarrillos u otras formas de bienes tangibles, se convirtieron en formas de moneda. Determinar en estos términos el valor de la «naturaleza», o del «flujo de bienes y servicios medioambientales», plantea graves problemas que solamente tienen una recompensa parcial por medio de sofisticados métodos de cálculo de «precios constantes», «deflactores de precios» y nobles intentos de calcular tipos de cambio constantes en un mundo de notable volatilidad de la moneda.

2. Es difícil asignar a los activos algo que no sea un valor monetario arbitrario independientemente de los precios de mercado, que realmente alcanza la corriente de bienes y servicios que proporcionan esos activos. Como señaló hace tiempo Sraffa, esto condena a la valoración económica a una tautología en la que los precios alcanzados se convierten en los únicos indicadores que tenemos del valor monetario de activos cuyo valor independiente estamos buscando determinar. Los rápidos cambios en los precios de mercado implican cambios igualmente rápidos en los valores de los activos. La masiva devaluación en los últimos años del capital fijo en el entorno construido (fábricas, almacenes, etcétera, vacíos), por no hablar de los efectos de las periódicas crisis del mercado de la propiedad inmobiliaria, ponen de manifiesto la intensa volatilidad de una valoración de activos que depende del comportamiento y las condiciones del mercado. Este principio se trasmite a la valoración de activos «naturales» en las economías de mercado (se puede considerar el valor de un pozo petrolífero en Texas durante la escasez de petróleo de 1973-1975 frente a su valor durante la superabundancia de 1980). Al margen de lo sofisticado que sea el método de valoración de los «activos naturales» (incluso asumiendo la distinción que puede hacerse entre activos naturales y humanamente creados), los resultados dependen necesariamente de suposiciones arbitrarias. El intento de trasmitir un *stock* constante de activos de capital (tanto humanamente construidos como naturalmente existentes) medidos en semejantes términos monetarios es tan arbitrario como los supuestos en que se basa.

3. Los precios monetarios se aplican a cosas concretas y suponen entidades intercambiables con respecto a las que se pueden establecer o deducir derechos de propiedad privada. Esto significa que concebimos a las *entidades* como si pudieran separarse de cualquier ecosistema del que forman parte. Suponemos el valor del pescado, por ejemplo, independientemente del agua en la que vive. De acuerdo con esta lógica, se puede llegar al valor monetario de todo un ecosistema simplemente

añadiendo la suma de sus partes, que están construidas en una relación atomista con el todo. Esta manera de establecer las valoraciones monetarias tiende a desmoronarse cuando consideramos que el entorno está construido orgánica, ecosistémica o dialécticamente[3], en vez de cómo una máquina cartesiana con partes sustituibles. Realmente, establecer valoraciones monetarias nos compromete con una ontología cartesiana-newtoniana-lockeniana, y en algunos aspectos «antiecológica», de cómo está constituido el mundo natural (véase más adelante). Si construimos el mundo, a la manera de la ecología «profunda», como «redes o campos de relaciones en las que las cosas participan y de las que no pueden ser aisladas»[4], entonces la valoración monetaria de las cosas en sí mismas resulta imposible.

4. Las valoraciones monetarias suponen una determinada estructura del tiempo, así como del espacio. La estructura temporal se define a través del procedimiento de actualización de modo que el valor actual se calcula en términos de un flujo actualizado de beneficios futuros. No hay reglas firmemente consensuadas para efectuar esta actualización, y la literatura medioambiental está repleta de críticas y defensas de las prácticas de proyección en relación con las cualidades medioambientales. La volatilidad de los actuales tipos de interés y la arbitrariedad de los tipos de interés asignados, por ejemplo, a determinados proyectos públicos, hacen que la valoración sea peculiarmente difícil. Además, semejante valoración solamente tiene sentido si los activos son intercambiables, por lo que actualizar el valor futuro del estado de los flujos de energía en el océano o en la atmósfera, por ejemplo, es totalmente inverosímil. Las múltiples, y a menudo no lineales, nociones del tiempo que acompañan a los diferentes procesos ecológicos también plantean graves problemas. Por ejemplo, mientras puede ser posible descubrir algo sobre las preferencias temporales humanas (o, por lo menos, hacer suposiciones razonables sobre ellas), las múltiples temporalidades que actúan en los ecosistemas a menudo son de una clase fundamentalmente diferente. McEvoy cita el caso del ciclo reproductivo (no lineal) de la población de sardinas en las aguas de California; las sardinas se adaptan individualmente a la «volatilidad ecológica», «viviendo lo suficiente como para que cada generación tenga por lo menos un año bueno para reproducirse». La reserva repentinamente se desplomó cuando la pesca «despojó a la población de su regulador natural»[5]. Desde luego,

---

[3] Richard Norgaard, «Environmental Economics: An Evolutionary Critique and a Plea for Pluralism», *Journal of Environmental Economics and Management*, vol. 12, 1985 (véase también el capítulo 2).

[4] A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 49.

[5] Arthur McEvoy, «Towards an Interactive Theory of Nature and Culture: Ecology, Production and Cognition in California Fishing Industry», en D. Worster (ed.), *The Ends of the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 222.

unas políticas y prácticas inteligentes respecto al riesgo y la incertidumbre podrían haber evitado semejante resultado, pero sigue pendiente la cuestión de que la temporalidad definida por semejantes comportamientos ecológicos es antagónica con la concepción lineal, progresiva y muy newtoniana del tiempo, que habitualmente utilizamos para los cálculos económicos. Las «fluctuaciones naturales» de las poblaciones de insectos, de animales o de peces pueden ser idiosincráticas y ocasionalmente catastróficas, y hacer coincidir esta temporalidad imprevisible con la temporalidad de los mercados y de la acumulación de capital, incluso en condiciones estables de disponibilidad de este, es a menudo imposible. Pero incluso suponiendo que se pueda llegar a alguna clase de valoración, sigue habiendo profundas cuestiones morales respecto a los derechos actuales frente al tratamiento de generaciones futuras. Por estas y otras razones, la «teoría del valor verde» es profundamente contraria a las prácticas de actualización tal y como se manifiestan en el mercado[6]. «La preocupación por el futuro debería llegar al infinito», escribe el ecologista «profundo» Naess[7]. La dificultad con este tipo de declaración irresponsable, muy típica de los ecologistas radicales, es que nos condena a un triste presente en forma de una tasa de consumo cercana al mínimo que requiere la existencia física. Pero en este aspecto, la retórica de la sostenibilidad dirige las preocupaciones en torno a las políticas públicas más allá de la temporalidad posible en el mercado, orientándola hacia la temporalidad de las transferencias intergeneracionales de las posibilidades creadoras de riqueza[8].

5. Los acuerdos de propiedad pueden ser de varios tipos. Son muy diferentes, por ejemplo, en una situación de fuerte conservación de humedales o de controles sobre la utilización de la tierra. La tarea de una parte importante de la política medioambiental contemporánea es diseñar un marco regulador capaz de persuadir a aquellos que tienen derechos de propiedad para que los utilicen de maneras medioambientalmente benignas, quizá incluso prestando atención a horizontes temporales bastante más largos que los que dicta la tasa de descuento del mercado. A pesar del desafío que pueda suponer este problema teórico, legal y político, todavía supone que el medioambiente tiene una estructura lo suficientemente clara como para que se pueda elaborar algún tipo de razonamiento en términos de coste-beneficio respecto a la relación existente entre bienes socioambientales y derechos individuales de propiedad. Apelar a valoraciones monetarias nos condena, en resumen, a

[6] Robert Goodin, *Green Political Theory*, Cambridge, Polity, 1992.
[7] A. Naess, *Ecology, community and Lifestyle*, cit., p. 127.
[8] Avner De-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Politics and Future Generations*, Londres, Routledge, 1995.

una visión del mundo en la que el ecosistema se considera como una «externalidad», que tiene que ser internalizada en la acción humana solamente mediante una u otra estructura de precios o régimen regulador arbitrariamente elegidos e impuestos. Esta es precisamente la manera de pensar que permitió a Garret Hardin articular la tesis de «la tragedia de los comunes» en virtud de la cual usuarios individuales de algún recurso común, al intentar maximizar su utilidad individual, finalmente destruyen ese recurso por su uso excesivo[9]. A pesar de lo aparentemente persuasiva que es esa parábola, se desmorona no solo cuando la premisa del comportamiento individual que maximiza la utilidad es inapropiada, sino también tan pronto como desaparece la marcada dicotomía entre lo interno y lo externo, como sucede en ecosistemas y sociedades donde lo que ahora llamamos bastante condescendientemente «respeto por la naturaleza» está internalizado en usos, creencias religiosas, tabúes y comportamientos similares incorporados a las costumbres[10].

6. A la vista de estos problemas resulta difícil no llegar a la conclusión de que hay algo en las valoraciones monetarias, que las hace inherentemente *antiecológicas*, dado que limita el campo del pensamiento y la acción a la gestión instrumental del medioambiente. Aunque el objeto de la economía medioambiental (tanto en su teoría como en su práctica) sea escapar de una lógica demasiado estrecha de valoraciones de recursos/medioambientales y buscar maneras de establecer valores monetarios sobre activos que de otra manera no tienen precio, no puede escapar de los límites de sus propios presupuestos institucionales y ontológicos (que bien pueden ser erróneos) sobre cómo está ordenado y valorado el mundo.

7. El dinero como una forma de poder social lleva incorporado una cierta asimetría: aquellos que lo tienen pueden utilizarlo para obligar a los que no lo tienen a cumplir sus deseos. Esta asimetría de poder característica de las relaciones sociales conecta ineludiblemente con la falta de equidad de las relaciones medioambientales, exactamente de la misma manera en que el proyecto de dominar la naturaleza supone necesariamente un proyecto para dominar a la gente[11]. La excesiva degradación medioambiental y sus costes, por ejemplo, pueden afectar a los individuos menos poderosos, o incluso a determinados Estados-nación en forma de riesgos medioambientales presentes en el lugar de trabajo y en la comunidad. Las concentraciones de ozono en las grandes las ciudades de Estados Unidos afectan desproporcionadamente a los pobres y a la «gente de color», y la exposición a toxinas en el lugar de trabajo está condicionada

[9] Garret Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science*, vol. 162, 1968.
[10] Bonnie McCay y James Acheson, *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Human Resources*, Tucson (AZ), University of Arizona Press, 1987.
[11] W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit.

por la pertenencia de clase. De ahí surge una amalgama de las cuestiones medioambientales y de la justicia social, que lleva a muchos a sostener que la solución de la segunda es necesariamente un requisito previo para cualquier actuación sobre la primera (véase el capítulo 13).

8. El dinero, finalmente, difícilmente resulta un medio apropiado de representar la fuerza o la múltiple complejidad de las necesidades, deseos, pasiones y valores humanos, incluso aunque tenga la capacidad de liberar los deseos de las limitaciones sociales. Para Simmel, «en la propia naturaleza del dinero vemos algo de la esencia de la prostitución»[12], y Marx está de acuerdo[13]. Freud llevó las cosas incluso más lejos destacando nuestra propensión a describir el dinero como algo sucio e impuro («vil metal» y «sucia riqueza» son expresiones comunes). «Es posible que el contraste entre la sustancia más preciosa que conoce el hombre y la menos valorada […] sea lo que ha llevado a la específica identificación del oro con los excrementos», decía Freud conmocionando a sus lectores victorianos al tratar el oro como excrementos transformados y a las relaciones de intercambio burguesas como rituales sublimados del ano. El dinero, escribía su amigo Ferenzci, «no es otra cosa que suciedad inodora y deshidratada hasta que brilla»[14]. No tenemos que llegar tan lejos como lo hicieron Freud y Ferenzci para reconocer que hay algo moral o éticamente cuestionable, o directamente objetable, en valorar la vida humana en términos de los ingresos proyectados a lo largo de esta y a la «naturaleza» (por ejemplo, el destino de especies como los grandes osos pardos y los búhos manchados) en términos monetarios. Esta es la parte negativa del poder del dinero para presionar por la liberación.

Desde este último punto de vista, el capitalismo se ve acosado por un dilema moral básico: el dinero suplanta a todas las demás formas de imaginario (religión, autoridad religiosa tradicional, etcétera) y coloca en su lugar algo que o bien no tiene una imagen distintiva, porque carece de color, de olor y es indiferente en relación al trabajo social que se supone que representa, o bien, si es que llega a proyectar alguna imagen, connota suciedad, porquería, excrementos y prostitución. El resultado es crear un vacío moral en el corazón de la sociedad capitalista, una incolora imagen del valor que no puede tener ninguna fuerza sobre la identidad social colectiva como opuesta a la individual. No puede proporcionar una imagen de cohesión social o de comunidad en el sentido habitual del término (aunque sea la comunidad *real* en el sentido que decía Marx), y fracasa como un sistema central de valores, que expresa en términos colectivos

[12] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, cit., p. 377.
[13] K. Marx, *Grundrisse*, cit.
[14] Citado en Ernest Borneman (ed.) *The Psychoanalysis of Money*, Londres, Allen & Unwin, 1976, p. 86.

las esperanzas y aspiraciones humanas. El dinero es eso a lo que necesariamente aspiramos para realizar los objetivos de la reproducción cotidiana y la realización de deseos, carencias y necesidades individuales. En este sentido el dinero sí se convierte en la comunidad, pero en una comunidad vaciada de cualquier pasión moral o significado humano, aunque atraiga a las pasiones humanas de maneras frenéticas y obsesivas.

En esta cuestión, la crítica de las valoraciones monetarias, que no obstante está profundamente preocupada por la degradación medioambiental, se encuentra con un dilema: evitar el lenguaje de la práctica económica diaria y del poder político y predicar en el desierto, o articular valores no monetizables profundamente sostenidos en un lenguaje (es decir, el del dinero) que se considera inapropiado o fundamentalmente extraño. El dilema más profundo radica en que si bien el dinero puede carecer de significado moral en sí mismo, se convierte en el vehículo mediante el cual los deseos y las pasiones humanas quedan mediatizadas y medidas. Zola sintetiza el problema cuando pone en boca de Carolina las siguientes palabras:

> El dinero era el montón de estiércol que alimentaba el crecimiento de la humanidad del mañana. Sin la especulación no podía haber ninguna empresa vibrante y fructífera, de la misma manera que sin lujuria no podía haber hijos. A este exceso de pasión, a toda esta lamentablemente vida desperdiciada y perdida, le correspondía asegurar la continuación de la vida […]. El dinero, el envenenador y el destructor, se estaba convirtiendo en el semillero de todas las formas de crecimiento social. Era el abono necesario para sostener las grandes obras públicas, cuya ejecución estaba reuniendo a los pueblos del planeta y pacificando la tierra […]. Todo lo que era bueno venía de lo que era malo[15].

Aunque la moral final de la novela de Zola es que la aceptación de esa tesis conduce a la farsa especulativa y a la tragedia personal, nada menos que un teórico como Max Weber advertía, firme y muy pertinentemente, que era un craso error pensar que del bien solo podía salir el bien y del mal el mal. El dinero puede ser profundamente inadecuado, carecer de alma y ser «la raíz de todo mal», pero de eso no se deduce necesariamente que todos los males sociales, y por extensión ecológicos, procedan de las relaciones mercantiles en las que funcionan la propiedad privada, el individualismo y las valoraciones monetarias. Por otro lado, también tenemos suficiente evidencia respecto a las consecuencias incontroladas de lo que William Kapp llamó *The Social Costs of Private Enterprise*[16] como para saber que es igualmente ilusorio aceptar la tesis de Adam Smith de que el bien social surge automáticamente de los males necesarios de la mano invisible del

---

[15] É. Zola, *Money*, cit.
[16] William Kapp, *The Social Costs of Private Enterprise*, Nueva York, Schocken Books, 1950.

funcionamiento del mercado. Marx sostenía que, abandonado a su suerte, el progreso capitalista «es un progreso en el arte, no solo de robar al trabajador, sino de esquilmar la tierra»[17].

La conclusión es entonces bastante más ambigua de lo que muchos pueden querer aceptar. En primer lugar, siempre que participemos en intercambios de mercancías mediatizados por el dinero (y esta proposición se mantiene igual de firme para cualquier posible sociedad socialista) será imposible en la práctica evitar las valoraciones monetarias. En segundo lugar, las valoraciones de activos medioambientales en términos monetarios, aunque muy problemáticas y gravemente defectuosas, no son un mal absoluto. Sin embargo, juzgar lo buenas o malas que puedan ser supone la existencia de otros modos de valoración con los que las valoraciones monetarias puedan ser comparadas y críticamente juzgadas. Así, pues, ¿de qué otra forma puede valorarse la naturaleza?

II. ¿Los valores son inherentes a la naturaleza?

Dentro de la vida burguesa ha habido una larga historia de oposición al dinero y de búsqueda de una alternativa para expresar valores. La religión, la comunidad, la familia, la nación, han sido presentadas como candidatos, pero el conjunto particular de alternativas que quiero considerar aquí son las que consideran que los valores residen en la naturaleza: el romanticismo, la estética, el ambientalismo y el ecologismo todos llevan incorporados unos fuertes elementos de esa ética, y la idea tampoco es extraña para el marxismo (por lo menos en alguna de sus interpretaciones). Cuando Marx afirmaba en «Sobre la cuestión judía» que el dinero «ha robado al mundo entero su valor específico, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza» y que «la visión de la naturaleza a la que se ha llegado con el dominio de la propiedad privada y el dinero supone un verdadero desprecio y una degradación práctica de la naturaleza»[18], se acerca mucho a respaldar la opinión de que el dinero ha destruido valores intrínsecos anteriores de la naturaleza, que quizá sean recuperables.

La ventaja de considerar que los valores residen en la naturaleza es que proporciona un sentido inmediato de seguridad y permanencia ontológica. El mundo natural proporciona un candidato rico, abigarrado y duradero para entrar en la sala de los valores universales y permanentes que fundamentan la acción humana y dotan de significado a lo que de otra forma son existencias efímeras y fragmentadas[19]. Aldo Leopold señala:

---

[17] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 474-475.
[18] K. Marx, «On the Jewish Question», en D. McLellan (ed.), *Early texts*, Oxford, Oxford University Press, 1972 [ed. cast.: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, 2004].
[19] R. Goodin, *Green Political Theory*, cit., p. 40.

> Me resulta inconcebible que una relación ética con la tierra pueda existir sin amor, respeto y admiración por ella, y sin una elevada consideración de su valor. Por valor me refiero, evidentemente, a algo mucho más amplio que el simple valor económico; me refiero al valor en el sentido filosófico de que una cosa está bien cuando tiende a conservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando tiende a lo contrario[20].

¿Pero cómo sabemos, y qué significa decir, que la «integridad, estabilidad y belleza» son cualidades inherentes a la naturaleza?

Esto nos lleva a la cuestión decisiva: si los valores residen en la naturaleza, entonces, ¿cómo podemos saber cuáles son? Las rutas hacia tal conocimiento son muchas y variadas. Para llegar a tal comprensión la intuición, el misticismo, la contemplación, la revelación religiosa, la metafísica y la introspección personal han proporcionado caminos y siguen haciéndolo. Por lo menos en apariencia, estos modos de aproximación contrastan radicalmente con la investigación científica, pero considero, sin embargo, que todos ellos comparten necesariamente algo en común. Todas las versiones de valores revelados en la naturaleza se apoyan firmemente sobre capacidades humanas particulares y *mediaciones* antropocéntricas específicas (algunas veces incluso sobre intervenciones carismáticas de individuos visionarios). A través del despliegue de términos muy emotivos como amor, cuidado, crianza, responsabilidad, integridad, belleza y similares, inevitablemente se representan estos valores «naturales» en términos específicamente humanizados, produciendo así *discursos* característicamente humanos sobre los valores intrínsecos. Para algunos, esta «humanización» de los valores en la naturaleza es deseable y en sí misma ennoblecedora, reflejando las peculiaridades de nuestra propia posición en la «gran cadena del ser»[21]. «*La humanidad es la naturaleza que se vuelve consciente de sí misma*», era el lema que adoptó el geógrafo anarquista Reclus, indicando claramente que el sujeto que conoce tiene un papel creativo que desempeñar al menos a la hora de traducir los valores inherentes a la naturaleza a términos humanizados. Pero si, como señala Ingold, «el mundo físico de la naturaleza no puede ser comprendido como tal, menos aún encarado y apropiado, salvo por una conciencia en cierta medida emancipada de él»[22], entonces, ¿cómo podemos estar seguros de que los seres humanos son los agentes apropiados para representar todos los valores que residen en la naturaleza?

---

[20] Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* [1949], Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1968, pp. 223-224.

[21] A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit.

[22] T. Ingold, T., *The Appropriation of Nature*, cit., p. 104.

La capacidad de descubrir valores intrínsecos depende entonces de la aptitud de sujetos humanos dotados de capacidades conscientes, reflexivas y prácticas, para convertirse en mediadores *neutrales* de lo que puedan ser esos valores. Eso a menudo conduce, como en las doctrinas religiosas, a una estricta regulación de las prácticas humanas (por ejemplo, el ascetismo o prácticas como el yoga) para asegurar así la apertura de la conciencia humana al mundo natural. Este problema de las mediaciones antropocéntricas está igualmente presente dentro de la investigación científica. Pero también aquí, el científico normalmente tiene asignado el papel del sujeto que conoce y actúa como un mediador *neutral*, bajo las directrices estrictas de determinados métodos y prácticas (que algunas veces avergüenzan a muchos budistas), buscando desvelar, entender y representar fielmente los procesos que actúan en la naturaleza. Si los valores son inherentes a la naturaleza, entonces la ciencia, en virtud de sus procedimientos objetivos, debería proporcionar un razonable camino neutral para dilucidar qué que pueden ser estos. De aquí surge la larga historia de la conexión existente entre la observación de la naturaleza y la búsqueda de principios y valores morales fundacionales.

El grado de neutralidad de este ejercicio ha sido tema de un considerable debate. La consideración de tres ejemplos proporciona alguna perspectiva de la naturaleza de la dificultad.

1. La fábula del esperma y el óvulo

A lo largo de los años, las obras feministas han reflejado un recurso amplio a metáforas de género en la investigación científica. El resultado a menudo es manifestar ideas sociales sobre relaciones de género mediante representaciones científicas del mundo natural y así hacer que parezca como si esas construcciones sociales fueran «naturales». Carolyn Merchant resalta, por ejemplo, el imaginario de género con el que Frances Bacon se aproximaba a la naturaleza (en esencia como un cuerpo femenino que explorar y un espíritu femenino que dominar y domesticar con la astucia o la fuerza) en sus argumentos fundacionales respecto al método experimental (un imaginerio que explica lo que sucede en la obra de Shakespeare *La fierecilla domada*)[23]. Sin embargo, estos no son ejemplos aislados o únicos. Donna Haraway, en su clarividente ensayo, «Teddy Bear Patriarchy», que narra su interpretación de las visitas al Museo de Historia Natural de Nueva York, señala cómo la «decadencia –la amenaza de la ciudad, de la civilización, de la máquina– quedaba en suspenso en la política de la eugenesia y el arte de la taxidermia. El museo cumplía su propósito científico de

[23] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Nueva York, Harper & Row, 1983.

conservación, preservación y producción de permanencias en medio de un mundo urbano que en el cambio de siglo parecía estar al borde del caos y del colapso»[24]. A este mundo de socialidad convulsionada el museo oponía una tecnología visual de dioramas desplegada en parte como un medio de comunicar al mundo exterior un sentido de verdadero organicismo del orden natural (fundado en la jerarquía, el patriarcado, la clase y la familia) que debía ser el fundamento de la estabilidad de cualquier orden social. Al hacerlo utilizaba explícitamente, y continúa haciéndolo, la primatología como un medio de producir o promover determinada clase de relaciones de raza, clase y género.

El ejemplo de Emily Martin sobre la fábula del esperma y el óvulo, tal y como se describe en la extensa bibliografía médica y biológica sobre la fertilidad humana, es particularmente instructivo[25]. El proceso reproductivo en la mujer (particularmente la menstruación) no solo se describe como derrochador comparado con la inmensamente productiva capacidad del hombre para producir esperma, sino que el proceso real de fertilización se describe en términos de un pasivo óvulo femenino localizado, capturado y reclamado como premio por un activo, dinámico y pujante esperma masculino después de un difícil y arduo viaje. Curiosamente, el esperma aparece como un explorador que busca oro o un empresario compitiendo por hacer negocios (véase la imagen paralela de Zola citada anteriormente de la especulación financiera como la derrochada lujuria necesaria para producir cualquier cosa). Sin embargo, resulta que la metáfora que se desplegaba en los estudios científicos sobre la fertilidad humana era fundamentalmente engañosa: el esperma no es de ninguna manera tan directo, energético y valiente como se suponía que era (resulta ser bastante indiferente y sin objetivos cuando se queda solo) y el óvulo resulta que desempeña un papel activo en la fertilización. Pero a los investigadores les llevó tiempo dejar de lado sus predilecciones de género y cuando lo hicieron fue principalmente para convertir al óvulo en el equivalente de una agresiva mujer fatal que atrapa y victimiza al varón (el esperma) en una elaborada red de araña como una «absorbente y devoradora madre». Martin sugiere que los nuevos datos «no llevaron a los científicos a eliminar los estereotipos de género en sus descripciones del óvulo y el esperma. En vez de ello, simplemente empezaron a describir el óvulo y el esperma en términos diferentes pero no menos dañinos»[26]. Claramente, no se pueden sacar ninguna clase de conclusiones en cuanto a los valores inherentes a la naturaleza recurriendo a investigaciones y encuestas de esta clase.

---

[24] D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World Of Modern Science*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989.
[25] Emily Martin, «The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles», *Signs*, vol. 16, 1991.
[26] *Ibid.*, p. 498.

2. Las metáforas de Darwin

Como segundo ejemplo podemos considerar las complejas metáforas que actúan en contra unas de otras, o que se refuerzan, presentes en *El origen de las especies* de Darwin. En primer lugar, nos topamos con la metáfora de las prácticas de reproducción del ganado (sobre las que Darwin estaba muy informado gracias a sus antecedentes campesinos). Como señala Robert Young, Darwin tomaba los conocidos procedimientos artificiales de selección para la reproducción del ganado y los situaba en un escenario natural, planteando la dificultad inmediata de quién era el agente consciente detrás de la selección natural[27]. En segundo lugar, encontramos la metáfora malthusiana que Darwin explícitamente reconocía como fundamental para su teoría. Los valores empresariales de la competencia y de la supervivencia del más apto en una lucha por la existencia, aparecieron en la obra de Darwin como valores «naturales» a los que el darwinismo social más tarde podría apelar y que el «sentido común» contemporáneo continúa desplegando. Daniel Todes, en un detallado examen de cómo fueron recibidas en Rusia las ideas de Darwin, muestra, sin embargo, que los rusos rechazaron de forma casi unánime la relevancia de la metáfora malthusiana y minimizaron la lucha y la competición intraespecíficas como mecanismo evolutivo:

> Este estilo nacional unificador fluía de las condiciones básicas de la vida nacional rusa, de la naturaleza misma de su estructura de clase y de sus tradiciones políticas, de su tierra y de su clima. La economía política rusa carecía de una burguesía dinámica favorable al *laissez faire* y estaba dominada por terratenientes y campesinos. Las principales tendencias políticas, la monarquía y el populismo de orientación socialista, compartían un *ethos* social cooperativo y un desagrado por el individualismo competitivo que estaba ampliamente asociado con Malthus y Gran Bretaña. Además, Rusia era un país extenso escasamente poblado, con un clima que cambiaba rápidamente y a menudo severo. Es difícil imaginar un escenario menos acorde con la idea de Malthus de que los organismos estaban constantemente empujados a conflictos mutuos debido a las presiones de la población sobre un espacio y unos recursos limitados [...]. Esta combinación de influencias antimalthusianas y no malthusianas privaron a la metáfora de Darwin de una base en el sentido común y de atractivo como explicación[28].

Aunque gran admirador de Darwin, este aspecto de su obra no le pasó desapercibido a Marx. «Es notable –escribió a Engels– cómo Darwin reconoce

[27] Robert Young, *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
[28] Daniel Todes, *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 168.

entre las bestias y plantas a su sociedad inglesa con sus divisiones del trabajo, su competencia, su apertura de nuevos mercados, su inventos y una malthusiana "lucha por la existencia"»[29].

Si Darwin (y Wallace) no se hubieran quedado tan sorprendidos, como sucedió con muchos ingleses de esa época, por la extraordinaria fecundidad de los entornos tropicales y no hubieran orientado su pensamiento hacia las regiones subárticas, y si hubieran estado socialmente armados con las imágenes de lo que ahora llamamos «la economía moral del campesinado», podrían haber minimizado los mecanismos de la competencia, como hicieron los evolucionistas rusos de todas las tendencias políticas. En vez de ello podían haber resaltado la cooperación y la ayuda mutua. Cuando Kropotkin llegó a Londres desde Rusia, con su teorías de la ayuda mutua como una potente fuerza de la evolución natural y social, no se le prestó atención considerándolo un cascarrabias anarquista (a pesar de sus impresionantes credenciales científicas), debido a lo poderosa que era en aquél momento el aura del darwinismo social.

Pero hay otra metáfora interesante que actúa en el razonamiento de Darwin, en cierta medida antagónica con la de la competencia y la lucha por la existencia. Se refiere a la diversificación en nichos de las especies. La metáfora guía aquí parece haber sido la proliferación de las diversas divisiones del trabajo y el incremento de la composición orgánica del capital en los procesos de producción fabril, sobre los que Darwin también estaba muy informado debido a su matrimonio con Emma Wedgwood, hija del industrial Josiah Wedgwood. Aquí la creciente especialización y diversificación de las especies en nichos medioambientales no competitivos corrige una historia que de otra manera sin duda hubiera acabado en una especie que domina sobre todas las demás.

En todos estos ejemplos, la interacción de metáforas socialmente fundamentadas con la investigación científica es tal que hace extremadamente difícil extraer de los hallazgos científicos cualquier información, que no esté socialmente contaminada, sobre los valores que puedan residir en la naturaleza. Por ello no sorprende constatar que un amplio abanico de movimientos políticos se apropian de las perspectivas científicas influyentes y sólidas de Darwin como un fundamento «natural» para sus particulares programas políticos[30]. Tampoco nos debe sorprender que otros autores, como Warder Alle y sus colegas ecologistas de la Universidad de Chicago, pudieran utilizar durante los años de entreguerras su trabajo científico sobre ecología animal (en este caso) como un vehículo para apoyar e incluso promover sus perspectivas comunitarias, pacifistas y cooperativas[31].

---

[29] K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence*, Moscú, Progress Publishers, 1965, p. 128.

[30] Valentino Gerratana, «Marx and Darwin», *New Left Review* 82, 1973.

[31] Gregg Mitman, *The state of nature: Ecology, Community, and American Social Thought, 1900-1950*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

3. El imperativo territorial

La etología animal en manos de Ardrey, Lorenz y Morris sugería que la territorialidad en los animales trataba del control exclusivo sobre recursos localizados y la inferencia se trasladaba a que los sistemas sociales necesariamente tienen por base las luchas competitivas por el control de los territorios (desde la microescala de la propiedad privada y la guerra territorial local, a las luchas geopolíticas entre Estados-nación). Se daba por supuesto que las exclusiones territoriales y las luchas competitivas eran naturales. Este es un tema de considerable importancia para el argumento sobre el lugar y la comunidad que se avanza en el capítulo 11, así que resulta útil proporcionar aquí un comentario provisional sobre su validez. Tim Ingold, después de un cuidadoso examen de la extensa evidencia antropológica sobre el comportamiento territorial entre cazadores y recolectores, llega a la conclusión de que la territorialidad pocas veces es competitiva o excluyente.

> [la territorialidad] suministra un modo de comunicación recíproca, trasmitiendo una información sobre la localización de gente y recursos que beneficia a todas las partes. De la misma manera, no tiene en absoluto nada que ver con el mantenimiento, a través de la defensa activa, del acceso exclusivo a recursos por parte de un grupo social [...]. Es un medio de cooperar de forma efectiva en un ámbito amplio pero común dentro de una situación ecológica (la explotación de una fauna o flora dispersa) que impide un contacto regular cara a cara entre unidades cooperativas en el curso de actividades extractivas. Dicho simplemente, impide que grupos adyacentes, ignorantes de las posiciones de otros, crucen el mismo terreno y así echen a perder el éxito de sus respectivas operaciones de explotación [...] *la compartimentación territorial puede ser perfectamente compatible con la apropiación colectiva de la naturaleza*[32].

Las operaciones de vigilancia territorial, según esta explicación, tratan tanto de la cooperación mutua entre miembros de una especie como de la competición. Realmente, la distinción entre competición y cooperación se derrumba en una relación dialéctica en la que, en determinadas circunstancias, la una puede convertirse en la otra y a la inversa. Ingold señala que la territorialidad excluyente es únicamente una función de derechos de propiedad de tipo asentado y excluyente, y que semejantes derechos son el producto de la sociedad y no inherentes a la naturaleza. Y desde luego, esta era una cuestión que hace mucho tiempo entendió Rousseau:

---

[32] T. Ingold, *The Appropriation of Nature*, cit., p. 143.

> El primer hombre que, habiendo cercado un pedazo de tierra, se vio a sí mismo diciendo «esto es mío» y que encontró a gente lo suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. De cuántos crímenes, guerras y asesinatos, de cuántos horrores y desgracias podría cualquiera haber salvado a la humanidad arrancando los postes o llenando los fosos y gritando a sus compañeros: «Cuidaros de escuchar a este impostor; estáis arruinados si alguna vez olvidáis que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos y la propia tierra a nadie»[33].

III. La naturaleza de las metáforas

Creo que la conclusión que hay que sacar de estos tres ejemplos es inevitable. Si los valores residen en la naturaleza no tenemos ninguna manera científica de saber lo que son independientemente de los valores implícitos en las metáforas desplegadas en el montaje de líneas específicas de investigación científica. Incluso los nombres que utilizamos traicionan la profundidad y omnipresencia del problema. «Las abejas obreras» no pueden entender el *Manifiesto comunista*, igual que la «mantis religiosa» no va a la iglesia; sin embargo, la terminología ayuda a naturalizar relaciones y prácticas sociales de poder específicas[34]. El lenguaje del «gen egoísta» o el del «relojero ciego» proporcionan igualmente vívidas referencias sociales para argumentos científicos, y Dawkins, el popularizador más tenaz de estas perspectivas, bastante irreflexivamente utiliza las condiciones de supervivencia de los gánsteres de Chicago como una conveniente metáfora para explicar la lógica básica de la selección genética[35]. Curiosamente, Rousseau descubrió la trampa hace mucho (aunque a su manera la utilizó activamente), cuando habló de «la equivocación que cometen aquellos que, al razonar sobre el estado de la naturaleza, siempre importan ideas recogidas de un estado de la sociedad»[36]. Los ecologistas que se preocupan, por ejemplo, por articular concepciones del equilibrio, por los procesos de adaptación de las plantas y por el apogeo de la vegetación como propiedades del mundo natural, han reflexionado tanto sobre la búsqueda humana de la permanencia y seguridad, como sobre la descripción o teorización precisa y neutral de los procesos ecológicos. Y la idea de la armonía con la naturaleza, no como un deseo humano sino como una necesidad impuesta por la naturaleza, implica igualmente la idea de que ser natural es

---

[33] J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, cit., p. 84.
[34] Murray Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston, South End Press, 1990.
[35] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1989 [ed. cast.: *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, 1993].
[36] J.-J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, cit., p. 65.

ser armónico en vez de conflictivo y contradictorio, algo que rápidamente se califica de artificial, el resultado de «perturbaciones» y cosas similares. En nuestra ciencia y en nuestra poesía, hemos descargado sobre la naturaleza, a menudo sin saberlo, gran parte del deseo por un valor alternativo al que implica el dinero.

Pero la elección de los valores se encuentra dentro de nosotros y no en la naturaleza. Nosotros vemos, en resumen, solamente esos valores que nuestras metáforas cargadas de ellos nos permiten ver en nuestros estudios del mundo natural. Armonía y equilibrio; belleza, integridad y estabilidad; cooperación y ayuda mutua; iniquidad y violencia; jerarquía y orden; competición y lucha por la existencia; turbulencia y el impredecible cambio dinámico; causalidad atomista; dialéctica y principios de la complementariedad; caos y desorden; fractales y factores extraños de atracción: todos ellos pueden ser identificados como «valores naturales» no porque estén arbitrariamente asignados a la naturaleza, sino porque al margen de lo implacable, prístino y rigurosamente «objetivo» que pueda ser nuestro método de investigación, el marco de interpretación viene dado en la metáfora en vez de por la evidencia. De la biología reproductiva y celular contemporánea sabemos, por ejemplo, que el mundo está necesariamente ordenado de forma jerárquica en sistemas de control y mando, que se parecen sospechosamente a un sistema fordista de fabricación, mientras que de la inmunología contemporánea llegamos a la conclusión de que el mundo está ordenado como unos sistemas fluidos de comunicación dotados de redes dispersas de mando-control-inteligencia, que se parecen mucho a los modelos contemporáneos de la organización industrial y comercial flexible[37].

Por ello, cuando se afirma que «la naturaleza enseña», lo que normalmente viene a continuación, señala Williams, «es selectivo, según cuál sea el propósito general del orador»[38]. La solución no puede ser optar por una investigación científica carente de metáforas, porque su utilización (como el despliegue paralelo de modelos) se encuentra en la raíz de la producción de todo conocimiento. Es el medio primordial por el cual el imaginario humano se moviliza para comprender los mundos social y natural y ya no podemos prescindir de ese imaginario de la misma manera que no podemos vivir sin respirar. Las cualidades de ese imaginario, como demuestra brillantemente Robert Osserman en su fascinante libro sobre la historia de la comprensión matemática del universo, fueron fundamentales para construir representaciones cada vez más adecuadas de toda clase de intrincados procesos físicos[39]. Max Black señala que «quizá toda la ciencia debe

---

[37] Emily Martin, «The End of the Body», *American Ethnologist*, vol. 19, 1992.
[38] R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, cit., p. 70.
[39] Robert Osserman, *Poetry of the Universe: A Mathematical Exploration of the Cosmos*, Nueva York, Random House, 1995.

empezar con una metáfora y acabar con el álgebra, y quizá sin la metáfora nunca habría habido ningún álgebra»[40]. Bohm y Peat están de acuerdo en que «la percepción metafórica es fundamental para toda la ciencia» tanto para ampliar procesos del pensamiento ya existentes, como para penetrar en «terrenos de la realidad desconocidos hasta ahora que en algún sentido están implícitos en la metáfora»[41]. Y si este argumento es válido para ramas del conocimiento como la física y la biología, que generalmente se considera que se caracterizan por una cierta «pureza» del método científico, entonces lo es todavía más, como coinciden Timpanaro y Williams, para los discutidos y a menudo arbitrarios y tendenciosos hallazgos del psicoanálisis[42]. Este último campo, en particular, está plagado de entrecruzamientos de términos que tienen un doble carácter que se manifiesta en que «internamente se consideran "hallazgos" que proceden de la evidencia empírica y, sin embargo, al mismo tiempo, se propagan muy rápidamente en formas de discurso normalmente dependiente de conceptos fundados en un modo lingüista más "normal", en el desarrollo de un lenguaje dentro de una experiencia social e histórica»[43].

Pero considerarlas de esta manera no significa que las metáforas sean puramente productos del imaginario humano, sin mezclas ni manchas producto de su exposición a prácticas materiales, relaciones de poder y cuestiones similares. Por ello, Thomas Kuhn sostiene que todas las teorías de la metáfora presuponen una teoría de los significados literales y considera que los tropos, igual que las metáforas, serían inimaginables «excepto dentro de una comunidad, cuyos miembros hubieran asimilado previamente su uso literal»[44]. Los significados literales no se derivan directamente de algo llamado «realidad» en el sentido que normalmente se otorga a ese término como algo entera y exclusivamente situado fuera del pensamiento. Pero las metáforas derivan su poder de las prácticas y experiencias sociales y materiales del mundo al que siempre se adscriben los significados literales.

Por ello solo podemos reflexionar críticamente sobre las propiedades dialécticas (internalizaciones) de las metáforas que se utilizan y observar cuidadosamente como los seres humanos acumulan evidencias científicas y de otro tipo para un particular conjunto de valores «naturalizado». Entonces nos encontramos con que los valores supuestamente inherentes a la naturaleza son propiedades de las metáforas, del imaginario humano que internaliza y actúa sobre los múltiples efectos de otros momentos del

---

[40] Max Black, *Models and Metaphors*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1962, p. 242.
[41] D. Bohm y D. Peat, *Science, Order and Creativity*, cit., pp. 35-41.
[42] Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres, New Left Books, 1975; R.Williams, «Problems of Materialism», *New Left Review* 109, 1978.
[43] R. Williams, «Problems of Materialism», cit., p. 14.
[44] Thomas Kuhn, «Possible Worlds in History of Science», en Sture Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlín, Walther de Gruyter, 1988, p. 12.

proceso social, más visiblemente los de las prácticas sociales materiales. «Nunca podemos hablar de la naturaleza –dice Capra– sin hablar al mismo tiempo de nosotros mismos»[45].

IV. La ecología «profunda», la autorrealización y la presunción leibniziana

La conexión que establece Capra no ha pasado desapercibida para el pensamiento ecologista y son innumerables los intentos efectuadas para rescatar en virtud de este criterio algún ideal de valores intrínsecos o inherentes. John Callicot, por ejemplo, está de acuerdo en que es insostenible todo concepto de valor *intrínseco* como algo objetivo e independiente de una conciencia valorizadora. Pero sostiene que algo llamado valor *inherente* puede tener un fundamento natural y para fortalecer su argumento regresa a David Hume, modificado por Darwin. Hume sugiere que los valores que proyectamos sobre los objetos no son arbitrarios, sino que surgen espontáneamente en nosotros debido a la «constitución de nuestra naturaleza». De Darwin, Callicot toma la idea de que «la constitución afectiva de la naturaleza humana está estandarizada por la selección natural», de forma que

> ciertos sentimientos que permitían y facilitaban el crecimiento en tamaño y complejidad de la sociedad fueron seleccionados naturalmente en un entorno social. Sin embargo, los sentimientos sociales, aunque establecidos por la selección natural, son abiertos. Existe algo más que un pequeño espacio para la determinación cultural de sus objetos. Así, solo lo que es de valor, tanto instrumental como inherentemente, está parcialmente determinado por lo que Hume llamó la «razón», aunque se podría denominar mejor la «representación cultural». Aldo Leopold actuó magistralmente sobre nuestros evidentes sentimientos sociales y morales representando plantas y animales, tierras y aguas como «miembros» de nuestra «comunidad biótica» llevada a su extremo. De ahí que, para aquellos que están ecológicamente bien informados, las entidades naturales no humanas son inherentemente valorables; como miembros putativos de una familia o sociedad ampliada. Y la naturaleza en su conjunto es inherentemente valorable como la gran familia o sociedad a la que pertenecemos como miembros o ciudadanos[46].

Lo que está actuando aquí es «la biologización de la ética» y eso nos lleva incómodamente cerca, como reconoce Callicott, de la sociobiología de Edward Wilson:

---

[45] Frank Capra, *The Tao of Physics*, Boston (MA), Shambhala Publications, 1975, p. 77 [ed. cast.: *El tao de la física*, Barcelona, 2000].

[46] John Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany (NY), Sunny Press, 1989, p. 182.

> [La moral] evolucionó como instinto. Si esa percepción es correcta, la ciencia se puede encontrar pronto en posición de investigar el origen mismo y el significado mismo de los valores humanos, de los que fluyen todos los pronunciamientos éticos y gran parte de la práctica política. [La moral] reside en los centros emocionales profundos del cerebro, muy probablemente dentro del sistema límbico, una compleja serie de neuronas y células secretoras de hormonas situada justamente debajo de la porción «pensante» del córtex cerebral[47].

Más recientemente, Wilson se ha dedicado a lo que denomina la «hipótesis de la biofilia», que sostiene que

> eones de evolución, durante los que los humanos constante e íntimamente interactuaron con la naturaleza, han imbuido al *homo sapiens* de una profunda necesidad emocional genéticamente basada de vincularse con el resto del mundo viviente. Satisfacer esta necesidad […] puede ser tan importante para el bienestar humano como formar estrechas relaciones personales[48].

Pero están aquellos, como Andrew Ross, que firme y directamente «niegan toda la idea que hay detrás de la manera "genética" de mirar al mundo que está rápidamente convirtiéndose en una segunda naturaleza», y cuestionan «la creciente confianza en la autoridad de la «naturaleza» para afrontar problemas que tienen un origen y un desarrollo primordialmente social»[49]. En parte, la objeción a Wilson descansa en el reduccionismo, en la idea de que todo empeño humano (incluyendo actitudes y comportamientos) puede ser reconstruido simplemente en base a la información genética. Pero es totalmente erróneo reemplazar una forma de reduccionismo por otra, por ejemplo, rechazando como irrelevantes todas las condiciones biológicas y materiales del comportamiento humano en favor de un modo de pensamiento triunfalista en el que impera la historia, la economía y la cultura humana. Por ello, este es un tema que se abordará más directamente en el capítulo 8. Por el momento apoyaré mi argumento sobre la objeción de que las metáforas y los modelos proyectados sobre la naturaleza (y por ello pensados como codificados en nuestros genes) se derivan precisamente de las instituciones sociales humanas que de ese modo quedan «naturalizadas» a través de la investigación biológica.

Si los discursos sobre valores se establecen y comunican a través de los poderes mediadores del lenguaje, de las instituciones, de las relaciones sociales, etcétera, entonces es imposible atribuir nada intrínseco en ellos

---

[47] Edward Wilson, *On Human Nature*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1978, p. 5-6.
[48] William Stevens, «Want a Room with View? Idea May Be in the Genes», *New York Times*, 30 de noviembre de 1993; Edward Wilson y Stephen Kellert, *The Biophilia Hypothesis*, Washington DC, Island Press, 1993.
[49] Andrew Ross, «The Chicago Gangster Theory of Life», *Social Text*, vol. 35, 1993.

a la naturaleza externa. Para rescatar su razonamiento de esta dificultad, Callicott traslada su análisis desde la biología darwiniana a la teoría cuántica. Al hacerlo, da un paso que es bastante común en la moderna filosofía medioambiental: buscar una conexión activa entre líneas de pensamiento aparentemente análogas en la ecología y en la física contemporánea. Afirma que la teoría cuántica ha tenido que abandonar la distinción cartesiana entre hechos y valores y, ya que en el esquema intelectual de Hume e incluso de Leopold subyace alguna versión del dualismo cartesiano, hace falta una radical reconceptualización del razonamiento intrínseco. Si en la teoría cuántica no hay ninguna razón para diferenciar arbitrariamente entre mente y materia, hechos y valores, conciencia y materialidad, entonces la física y la ética son «igualmente descriptivas de la naturaleza». Esta conclusión, como correctamente sostiene Zimmerman[50], está abierta a la discusión, ya que hay por lo menos seis diferentes interpretaciones de la física cuántica[51] y de ninguna manera todas son contrarias a Descartes (véase, por ejemplo, la activa defensa de Michael Lockwood de la perspectiva cartesiana desde dentro de la teoría cuántica[52]). Sin embargo,

> Callicott afirma que la física cuántica considera el universo como una «red» internamente relacionada. La visión dualista del «Yo» que reside dentro de una funda de piel y de ese modo está separado de todo lo demás, ha quedado debilitada por la perspectiva de la física contemporánea (y de la ecología) de que en cierto sentido el mundo es mi cuerpo: Yo y el mundo nos interpenetramos. Dado que tradicionalmente hemos asumido que el «Yo» está internamente relacionado con toda la naturaleza, entonces podemos considerar a la naturaleza, también, como intrínsecamente valorable[53].

El propio Callicott llega a la conclusión siguiente:

> […] ya que la naturaleza es el «yo mismo» totalmente extendido y difundido, y el yo mismo es la complementariedad concentrada y centrada en una de las intersecciones, en los «nudos», de la red o de la vida o en la trayectoria de una de las líneas del mundo en el continuo espacio-tiempo de cuatro dimensiones, la naturaleza es intrínsecamente valorable *en la medida* en que el yo mismo es intrínsecamente valorable[54].

---

[50] M. Zimmerman, «Quantum Theory, Intrinsic Value, and Panentheism», cit., p. 10.
[51] John Bell, «Six Posible Worlds of Quantum Mechanics», en S.Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, cit.
[52] Michael Lockwood, *Mind, Brain and the Quantum: The Compound «1»*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
[53] M. Zimmerman, «Quantum Theory, Intrinsic Value, and Pantheism», cit., p. 4.
[54] J. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, cit., p. 174.

Esto no es nada menos que una resurrección de lo que anteriormente denominé «la presunción leibniziana»: el yo mismo (monádico) internaliza los valores naturales. Pero, ¿por medio de qué clase de concepción del «yo mismo» podemos, o debemos, interpretar nuestra relación con ese «otro» al que llamamos «naturaleza»? Esta es una pregunta a la que llega Callicott y que también ha preocupado a la ecología profunda.

Naess, la figura más destacada de esa corriente, insiste en una respuesta *relacional*: «Un ser humano no es una cosa en un entorno, sino una conexión en un sistema relacional carente de unas fronteras determinadas en el tiempo y el espacio»[55]. Esta es una definición extremadamente importante que tiene un peso significativo sobre todo mi razonamiento. Para empezar, recoge la filosofía del proceso de Whitehead y las concepciones dialécticas de las relaciones internas (véase el capítulo 2) e incorpora específicamente la perspectiva de que «el todo y la parte están internamente relacionados»[56]. También cuestiona las perspectivas convencionales del tiempo y el espacio (véanse los capítulos 9 y 10). De hecho, Naess está sosteniendo que el individuo no puede ser interpretado como una entidad delimitada, una cierta clase de caja para él o para ella, sino más bien como un *punto* (que geométricamente se define como algo que no tiene dimensiones) formado por innumerables vectores de influencia y relaciones, que convergen en la misma intersección. El relacionalismo

> hace que resulte fácil debilitar la creencia en organismos o personas como algo que puede ser aislado de sus medios. Hablar de interacciones entre los organismos y el medio da pie a erróneas asociaciones en tanto que un *organismo es interacción*. Los organismos y el medio no son dos cosas; si un ratón se elevara hasta el vacío absoluto ya no sería un ratón. Los organismos presuponen un medio. Similarmente, una persona es parte de la naturaleza en la medida en que él o ella es una conexión relacional dentro del campo total. El proceso de identificación es un proceso en el que las relaciones que definen la coyuntura se expanden para abarcar más y más. El «yo mismo» crece hacia el «Yo mismo»[57].

Alejarse de «ciertas concepciones del estatus de las cosas» y emanciparnos a nosotros mismos de la «sólida tendencia atomista o mecanicista del pensamiento analítico» son por ello pasos decisivos hacia la redefinición del valor intrínseco a través de un proceso de *autorrealización* (Arne Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, 1984). Warwick Fox señala que

---

[55] A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 79.
[56] *Ibid.*, p. 59.
[57] *Ibid.*, p. 56.

> el marco apropiado del discurso para describir y presentar a la ecología profunda no es un marco que está fundamentalmente relacionado con el valor del mundo no humano, sino más bien uno que está fundamentalmente relacionado con la naturaleza y las posibilidades del yo mismo o, podríamos decir, la pregunta de quiénes somos puede hacerse y debería hacerse dentro de la perspectiva general de las cosas[58].

La palabra «debería» sugiere que las normas de valor surgen relacionalmente respecto a la comunidad biótica más amplia de la que somos parte, pero los medios por los que las descubrimos dependen fundamentalmente de la capacidad humana para la «autorrealización» (como opuesta al sentido más limitado que tiene la «satisfacción del ego» o la «autorrealización» como se entiende en la sociedad burguesa). Aquí, las obras de la «ecología profunda» apelan tácitamente a la noción de una «esencia humana» o de un «potencial humano» (o en el lenguaje de Marx, a un «ser de la especie», cuyas cualidades todavía tienen que realizarse por completo) del que la humanidad ha quedado fundamentalmente alienada (tanto real como potencialmente) por medio de la separación de la «naturaleza». El deseo de restaurar esa conexión perdida (cortada por la tecnología moderna, la producción de mercancías, la aproximación a la naturaleza prometeica o utilitaria, la «comunidad» de flujos monetarios, etcétera) se encuentra entonces en la raíz de una búsqueda intuitiva, contemplativa y fenomenológica de la «Autorrealización». Naess afirma que si los valores están «social y económicamente anclados»[59], entonces la tarea filosófica es desafiar a esos valores instrumentales que alienan. Por medio de la «elaboración de un sistema filosófico» podemos llegar a una «exhaustiva clarificación y desentrañamiento del valor», que desate un movimiento colectivo que pueda alcanzar «una reorientación sustancial de toda nuestra civilización».

Este sistema filosófico descansa en la aplicación individual de la presunción leibniziana al entendimiento de los valores que residen en la naturaleza. Naess apela a que nos esforcemos por agudizar nuestra comprensión conceptual mientras nos abrimos a los innumerables flujos que nos unen al mundo de la naturaleza. El discurso que se produce es inflexiblemente hostil al de la gestión medioambiental (de aquí la distinción entre ecología «profunda» y «superficial»), o incluso a la ética medioambiental (entendida en sentido limitado como la extensión al mundo animal de sistemas éticos basados en el hombre). Aborrece todo el discurso de las valoraciones monetarias y mercantiles, y se sitúa en desacuerdo con las formas hegemónicas del poder político y de todas las instituciones dominantes de las sociedades basadas en el mercado u organizadas de forma socialista. Es totalmente

---

[58] W. Fox, citado en *ibid*., p. 19.

[59] A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 45.

revolucionario en sus implicaciones, pero considera que la revolución colectiva se alcanza a través del cambio de las prácticas individuales, que se derivan fundamentalmente de los procesos de Autorrealización. Pero, como veremos, sí hace gestos hacia comunidades de resistencia y formas comunitarias de organización práctica como un elemento de su estrategia para definir prácticas ecológicas completamente nuevas.

Existen toda clase de «clarificaciones» filosóficas, metafísicas y religiosas de la ecología profunda. Naess apela a Spinoza, pero figuras como Heidegger también ofrecen un considerable apoyo a este estilo de pensamiento[60]. Heidegger sostiene que en vez de que la naturaleza se convierta en una «gigantesca gasolinera», hay que verla como «la que sirviendo sostiene, la que florece y fructifica, extendiéndose en roca y agua, levantándose en forma de plantas y animales»[61]. Heidegger concluye que «los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra», pero «salvar no solo arrebata a algo del peligro. Salvar realmente significa dejar algo libre a su propia presencia». Las consignas de Earth First (por ejemplo, «dejar libres a los ríos»), aunque proceden directamente del complejo carácter de William Abbey (cuya egotista devoción por la presunción leibniziana –sin saberlo– resulta arrogantemente transparente) son análogas a las del mucho más filosóficamente respetable Heidegger. El concepto clave para Heidegger es *presenciarse*, que traduce como internalizar dentro del yo las «auténticas» cualidades del mundo exterior (de nuevo una táctica muy leibniziana). Esto presupone aprender cómo *habitar* adecuada y afectivamente en la tierra. Sin embargo, si tenemos que recobrar el arte de habitar con la naturaleza debemos aprender a construir, habitar y liberar el *lugar*. Dado que la cuestión del «lugar» se abordará en el capítulo 11, aquí no profundizaré más en ella excepto para comentar lo mucho que el pensamiento ecológico «profundo» se hace eco de la búsqueda de Heidegger de lo que Naess llama «un sentido geográfico de la pertenencia» o «de estar en casa» en el lugar[62]. La relación que se propone aquí no es pasiva sino activa:

> El «solo mirar a» la naturaleza es un comportamiento extremadamente peculiar. La experiencia de un entorno se produce haciendo algo en él, viviendo en él, mediando y actuando en él[63].

---

[60] George Steiner, *Heidegger*, Londres, Fontana, 1992, p. 136; Bruce Foltz, *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1995.
[61] M. Heidegger, *Poetry, language, thought*, cit.
[62] A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 61.
[63] *Ibid.*, p. 63.

La actividad de la construcción del lugar, precisamente porque ahí es donde podemos alcanzar nuestro propio sentido geográfico de pertenencia, adquiere aquí una importancia vital para cualquier proceso de Autorrealización y, por esta razón, Naess sostiene que «la comunidad local es el punto de partida para la deliberación política» sobre cuestiones ecológicas[64]. Esto nos saca de la esfera de lo puramente personal –una esfera de la que muchos ecologistas profundos, al estar profundamente comprometidos con la presunción leibniziana, parecen tener dificultad para escapar– para llegar a la socialidad de cualquier proyecto de Autorrealización.

V. La comunidad moral y los valores medioambientales

Las ideas de Naess y de Heidegger van unidas a los movimientos presentes en Estados Unidos encaminados hacia una ética biorregional en la que la recomendación de Leopold de que aumentemos las fronteras de la comunidad «para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente a la tierra», se toma de forma totalmente literal como un programa para vivir con la naturaleza en el lugar. Los ideales de una identidad medioambiental vinculada al lugar son fuertes y conducen a principios de cómo habitar en la tierra en un sentido heideggeriano. Peter Berg y Raymond Dasmann dicen que esto significa

> aprender a vivir-en-el-lugar en una zona que ha sido perturbada y herida por la explotación pasada. Supone convertirse en nativo del lugar por medio de volverse consciente de las particulares relaciones ecológicas que operan dentro y alrededor de él. Significa actividades de comprensión y un comportamiento social en evolución, que enriquecerán la vida de ese lugar, restaurarán sus sistemas de apoyo a la vida y establecerán dentro de él un modelo de existencia ecológica y socialmente sostenible. En pocas palabras, supone estar plenamente vivos en y con un lugar. Supone solicitar ser miembro de una comunidad biótica y dejar de ser su explotador[65].

De ese modo, el biorregionalismo, como movimiento cultural,

> celebra las particulares, las únicas y a menudo indescriptibles características de un lugar. Lo hace a través de las artes visuales, la música, el drama y los símbolos que trasmiten el *sentimiento* del lugar[66].

---

[64] *Ibid*., p. 63.
[65] Peter Berg y Raymond Dasmann, citados en D. Alexander, «Bioregionalism: Science or Sensibility», *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, p. 163.
[66] Stephanie Mills, citada en *ibid*.

Aquí llegamos al núcleo de lo que Robert Goodin llama una *teoría verde del valor*[67]. Se trata de un conjunto de sentimientos y perspectivas, que proporcionan una «visión moral unificada» que recorre, con diversas apariencias, prácticamente todo el espectro del pensamiento político ecológico y verde y que, como veremos en seguida, tiene manifestaciones tanto radicales como liberales y otras realmente conservadoras. En virtud de su fuerte adhesión como comunidad moral a la experiencia del lugar, frecuentemente dirige la política medioambiental hacia la conservación y mejora de las cualidades alcanzadas en determinados lugares.

Pero la noción de una comunidad moral también resulta problemática. Consideremos, por ejemplo, cómo funciona en el trabajo de Mark Sagoff[68]. Aunque los individuos a menudo actúan como agentes económicos interesados y atomísticamente constituidos que egoístamente persiguen sus propios objetivos, señala Sagoff, no solo pueden actuar de manera completamente diferente como miembros de una «comunidad moral», particularmente respecto a temas medioambientales, sino que frecuentemente lo hacen (de ahí la legislación para proteger a las especies en peligro). En el caso estadounidense llega a la conclusión de que

> la regulación social está fundamentalmente relacionada con la identidad de una nación; una nación históricamente comprometida, por ejemplo, con apreciar y conservar una fabulosa herencia natural y trasmitirla razonablemente intacta a las generaciones futuras. Esto no es una cuestión de lo que *queremos*; no es exactamente una cuestión de lo que *creemos*; es una cuestión de lo que *somos*. No hay ninguna manera teórica de responder a semejante cuestión; la respuesta está relacionada con nuestra historia, nuestro destino y la percepción que tenemos de nosotros mismos como pueblo[69].

Aquí hay que hacer diversas puntualizaciones. En primer lugar, esta es una versión fuertemente comunitaria de la tesis de la «Autorrealización» anticipada por Fox (véase anteriormente). En segundo lugar, tiene tanto que decir sobre la construcción de la identidad de una nación como sobre el medioambiente. Y aquí inmediatamente encontramos una dificultad con la persuasión moral y las implicaciones políticas de valores distintivamente verdes, unos valores que participan inevitablemente en la construcción de tipos particulares de «comunidades morales» que con la misma facilidad pueden ser tanto nacionalistas, excluyentes y en algunos casos violentamente fascistas, como democráticas, descentralizadas y anarquistas. Anna

---

[67] R. Goodin, *Green Political Theory*, cit., capítulo 2.
[68] Mark Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
[69] *Ibid.*, p. 17.

Bramwell, por ejemplo, señala la conexión nazi, no solo vía Heidegger (cuyo papel es más emblemático que real), sino también a través de la construcción de una tradición específicamente fascista alrededor del romanticismo alemán, con temas sobre «la sangre y la tierra» y similares, señalando de pasada los extensos y a menudo innovadores programas de conservación y reforestación que desarrollaron los nazis[70]. Incluso si Bramwell sobrevalora el ejemplo, no es difícil observar cómo distintivas actitudes hacia entornos particulares pueden llegar a verse poderosamente implicadas en la construcción de cualquier sentido de identidad nacionalista o comunitaria. La insensibilidad de Sagoff al utilizar el término América cuando se refiere a Estados Unidos, y su tendencia a despoblar el continente de pueblos indígenas y a ignorar su estructura de clase, género y raza a la hora de explicar el encuentro de la nación con el entorno, contiene muchas de las mismas perturbadoras exclusiones.

De este manera, la política medioambiental queda atrapada en trasmitir a las generaciones futuras un sentido de la identidad nacional fundamentado en determinados rasgos medioambientales. Dicho de otro modo, un nacionalismo sin alguna clase de llamamiento al imaginario e identidad medioambientales es una configuración poco probable. Si el bosque es el símbolo de la nación alemana, entonces la muerte del bosque es una amenaza para la identidad nacional. Esta asociación desempeñó un papel clave en propagar el movimiento verde alemán contemporáneo, pero también ha supuesto considerables dificultades para ese movimiento, porque revela cómo las sensibilidades ecológicas contemporáneas tienen sus raíces en tradiciones, que también llevaron a los nazis a ser los primeros «ecologistas radicales al frente de un Estado»[71]. Incluso una ecologista radical como Charlene Spretnak se ve obligada a reconocer que «la dimensión espiritual de la política verde es una cuestión extremadamente polémica y problemática en Alemania Occidental»[72].

Desde luego es relativamente fácil ridiculizar los excesos medioambientalistas de los nazis, así que voy llevar la dificultad a un terreno mucho más respetable, concretamente al del propio Aldo Leopold. Al formular su ética de la tierra, Leopold era totalmente consciente del papel que había desempeñado el encuentro con los territorios de la frontera en la creación del carácter nacional y la identidad política en Estados Unidos. El establecimiento de la frontera final, como había sostenido Frederick Jackson Turner, cambió

---

[70] Anna Bramwell, *Ecology in the Twentieth Century: A History*, New Haven (CT), Yale University Press, 1989; Luc Ferry, *The New Ecological Order*, Chicago (IL), Chicago University Press, 1995, capítulo 5.
[71] A. Bramwell, *Ecology in the Twentieth Century*, cit., p. 11; véase también, L. Ferry, *The New Ecological Order*, cit., pp. 91-107.
[72] Charlene Spretnak, «The Spiritual Dimension of Green Politics», en C. Spretnak y F. Capra (eds.), *Green Politics*, Londres, Paladin, 1985, p. 232.

radicalmente las condiciones bajo las que se había alcanzado la democracia en Estados Unidos y por ello supuso una amenaza para la continuación de esas tradiciones democráticas de la frontera. El énfasis de Leopold sobre la conservación de la naturaleza salvaje, incluso del auténtico *ethos* cazador, tenía fuertes significados políticos, que solamente se pueden entender en el contexto de la importancia que tenía la concepción de la naturaleza para la identidad cultural y la ideología política estadounidense[73].

Aquí no se trata de considerar que *todas* las ideas sobre «comunidad moral», biorregionalismo o pensamiento vinculado al lugar (por ejemplo, el nacionalismo y la comunidad imaginada) sean necesariamente excluyentes o neonazis. Raymond Williams (véase el capítulo 1) incorpora elementos de este pensamiento dentro de su socialismo. En sus novelas todo el terreno impugnado del imaginario medioambiental, los ideales vinculados al lugar y la perturbación de ambos por el capitalismo contemporáneo se convierten en argumentaciones importantes sobre las raíces de la alienación y la problemática de la relación humana con la naturaleza. La tarea, entonces, es tratar de articular las circunstancias sociales, políticas, institucionales y económicas que transforman semejantes sentimientos vinculados al lugar respecto a una relación especial con la «naturaleza», en direcciones excluyentes y algunas veces radicalmente neonazis. La evocación de la conexión nazi por Bramwell (aunque en sí misma una manifestación de una hostilidad conservadora hacia los verdes como los «nuevos autoritarios opuestos al liberalismo de libre mercado») es aquí muy útil, ya que plantea la cuestión del grado en que inclinaciones fuertes hacia trayectorias reaccionarias, en vez de progresistas, siempre pueden estar en última instancia implicadas en las teorías verdes del valor. En cualquier caso, rápidamente resulta evidente que los valores medioambientales sacados de una comunidad moral tienen tanto que decir sobre la política de la comunidad como sobre el medioambiente. Desde este punto de vista, la extraordinaria eflorescencia de movimientos basados en la comunidad (si no comunitarios) como un medio de resolver las dificultades medioambientales y de alcanzar un modo de vida más ecológico merece un análisis atento, pero también profundamente crítico[74]. De la misma manera, la vasta industria artesanal del pensamiento, que se conoce como la «ética medioambiental» merece un análisis crítico y apreciativo por la manera en que propone principios morales universales para la regulación de «nuestra» relación con la naturaleza, al mismo tiempo que esconde tan apresurada y completamente como puede cualquier huella de los particularismos militantes de los que normalmente deriva gran parte de su poder inspirador.

---

[73] Roderick Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1989.

[74] Véase por ejemplo, Vidal Rajan (ed.), *Rebuilding Communities: Experience and Experiments in Europe*, Totnes, Resurgence Books, 1993.

VI. Los lenguajes de la naturaleza

Consideremos por un momento los múltiples lenguajes –científico, poético, mítico, moral y ético, economicista e instrumental, emotivo y afectivo– en que se expresan habitualmente las cuestiones y los valores ecológicos. Algunos sostienen que se requiere un lenguaje interdisciplinar para representar y resolver mejor los problemas ecológicos y que la propia existencia de estos lenguajes múltiples es una parte fundamental del problema. Pero también hay una profunda reluctancia a la tentativa de incluir todo lo que queremos decir sobre la «naturaleza» y nuestra relación con ella en un lenguaje único y homogéneo. Se puede hacer una justificación limitada de ambas posiciones.

La heterogeneidad de los discursos sobre la «naturaleza» tiene que aceptarse no solo como inevitable, sino también como una característica muy constructiva y creativa del razonamiento ecológico, siempre que se interprete no como modos de pensamiento y de acción fragmentados y separados incrustados en comunidades aisladas, sino como la heterogeneidad internalizada, el juego de la diferencia, que todos nosotros sin duda sentimos y experimentamos en nuestra interacción con «otros», tanto en el mundo humano como no humano. Esto resulta especialmente evidente en la diversidad de «valores» que se instancian en la naturaleza por medio de la acción social. En la sociedad capitalista, estos valores son primordialmente (y necesariamente) instrumentales y utilitarios, dependiendo del cálculo monetario y del mercado. Pero también hay un generalizado sentido intuitivo del valor natural intrínseco, en parte en reconocimiento de la idea de que la «Autorrealización» (ya sea en un limitado sentido egoísta o en un sentido más «profundo») no está al margen de cierto tipo de relación íntima del yo con la naturaleza. La búsqueda de valores morales y de una ética medioambiental evoca una política de comunidad y sitúa el tema medioambiental dentro del marco de la política cultural. También lo sitúa dentro del ámbito de la opinión burocrática y del discurso regulador/legal/administrativo de las instituciones. Todas las formas del valor que he descrito anteriormente se encuentran funcionando discursivamente y todas ellas internalizan efectos demostrables dentro de la política práctica, las relaciones sociales y las prácticas materiales.

Sin embargo, en este eclecticismo hay un constante peligro. No solamente los diferentes discursos desentonan entre sí de manera que resulta difícil detectar la unidad dentro de la diferencia, sino que el análisis cuidadoso de la forma en que las relaciones de poder quedan incrustadas en cada uno de ellos sugiere que el vasto embrollo conceptual y la cacofonía de los discursos no es algo situado al margen de la reproducción del capitalismo. Un compromiso crítico con ello no es ninguna tarea política insignificante.

Empiezo por señalar que la definición de «medioambiente» es lo suficientemente confusa como para hacer difícil, si no imposible, desarrollar una concepción clara de lo que entendemos por él sin definir primero la posicionalidad del sujeto en relación a su entorno y tener una comprensión de las líneas de acción, que adopta o contempla ese sujeto. Así encontramos que el concepto de «naturaleza» –aunque importante por las razones que Williams señaló– lleva incorporado un conjunto similar de dificultades. Kate Soper lo explica así:

> La naturaleza nos remite al objeto de estudio de las ciencias naturales y biológicas; a cuestiones de la metafísica relativas a los diferentes modos de ser de lo natural y lo humano, y al medioambiente y sus variadas formas de vida no humanas. Lo natural se distingue tanto de lo humano como de lo cultural, pero también es el concepto mediante el cual planteamos cuestiones sobre la cualidad más o menos natural o artificial de nuestro propio comportamiento y formación cultural; sobre la existencia y cualidad de la naturaleza humana y sobre los respectivos roles de la naturaleza y la cultura en la formación de los individuos y de su medio social. La naturaleza también lleva una carga simbólica inmensamente compleja y contradictoria; es el sujeto de ideologías muy contradictorias y ha sido representada en una variedad de formas enormemente diferentes[75].

Las «ideologías contradictorias» pueden ser, sin embargo, menos contradictorias de lo que parecen una vez que las declaraciones quedan contextualizadas, posicionadas y evaluadas en relación a determinados tipos de acción. Los discursos sobre la «naturaleza» y lo «natural» se vuelven menos confusos cuando se toman como momentos de un proceso social en el que formas de poder social en conflicto luchan por obtener el control de instituciones, relaciones sociales y prácticas materiales con fines particulares. Esto no sugiere necesariamente que las estructuras de poder dominantes promuevan un único discurso (aunque difícilmente puede cuestionarse el utilitarismo y el prometeísmo dominantes, modificados por una conveniente dosis de malthusianismo, que implican el capitalismo corporativo y el Estado moderno). En realidad, indica una situación en la que se evocan diferentes concepciones de la naturaleza con fines políticos y sustantivos bastante diferentes dentro del flujo global de la acción social conflictiva.

Pero esto también significa que los discursos sobre la naturaleza internalizan toda una serie de impulsos contradictorios y de ideas conflictivas procedentes de todos los demás momentos del proceso social. Y desde ese punto de vista, el análisis de los discursos sobre la naturaleza tiene mucho que revelar, aunque solo sea en lo que se refiere a la manera en que

---

[75] K. Soper, *What is Nature?*, cit., p. 2.

los propios discursos ocultan una agenda política concreta en medio de razonamientos sumamente abstractos, universalizadores y con frecuencia intensamente morales.

Si, como argumentaré en el capítulo 8, todos los proyectos sociopolíticos son proyectos ecológicos y viceversa, entonces en todo lo que decimos y hacemos está omnipresente alguna concepción de la «naturaleza» y del «medioambiente». Si, además, los conceptos, discursos y teorías pueden actuar –cuando quedan internalizadas en prácticas y acciones socioecológicas– como «fuerzas materiales» que dan forma a la historia[76], entonces las actuales batallas sobre los conceptos de «naturaleza» y «medioambiente» tienen una enorme importancia (como veremos más concretamente en el capítulo 13). Todos los análisis críticos de la relación con la naturaleza son simultáneamente análisis críticos de la sociedad. El increíble vigor con el que los intereses dominantes han buscado contener, dar forma, confundir y enturbiar el debate contemporáneo sobre la naturaleza y el medioambiente –en su mayor parte en el seno de discursos de «modernización ecológica» (véase le capítulo 11), «sostenibilidad», «consumo verde» o mercantilización y venta de la «naturaleza» como espectáculo cultural–, pone de relieve la importancia de esa conexión.

Esto significa que, de hecho, los sistemas de poder dominantes pueden presentar y defender un discurso hegemónico de gestión medioambiental eficiente y racional y asignar recursos para la acumulación de capital (y en cierta medida incluso construir políticas, instituciones y prácticas materiales que se apoyan en esos discursos). Pero también pueden luchar discursiva e institucionalmente para gestionar a su favor la heterogeneidad de los discursos (incluso los de oposición radical). Actualmente funcionan sofisticadas estrategias discursivas, por ejemplo, para absorber y costear los diferentes imaginarios que sirven de base a gran parte del pensamiento ecologista radical. Las instituciones burguesas tienen una larga historia de ejercer la «tolerancia represiva» y el estado actual del debate medioambiental/ecológico sobre objetivos, valores y requerimientos, se perfila cada vez más como un excelente ejemplo de cómo una limitada articulación de la diferencia puede desempeñar exactamente ese papel de mantenimiento del control hegemónico y centralizado de las prácticas institucionales y materiales, que son decisivas para la perpetuación de las relaciones sociales y de poder capitalistas. La tarea de la reflexión crítica y de las intervenciones discursivas debe ser, sin duda, afrontar directamente la cuestión de cómo encontrar un lenguaje para hacer que la ecología radical sea verdaderamente radical.

[76] A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit.; B. Ollman, *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, cit., pp. 23-24.

8
LA DIALÉCTICA DEL CAMBIO SOCIAL Y MEDIOAMBIENTAL

I. Valores políticos y cuestiones medioambientales-ecológicas

Uno de los ejercicios más interesantes que merece la pena emprender para examinar el debate medioambiental-ecológico es examinar los argumentos no en función de lo que afirman sobre el medioambiente o la naturaleza, sino a partir de lo que dicen sobre la organización político-económica. Al hacerlo así, se invoca una impresionante variedad de formas sociales alternativas, aparentemente «necesarias» para resolver las cuestiones que se examinan, junto a un extraordinario despliegue de culpables y villanos a los que es necesario derrocar para que nuestro actual ecodrama tenga un final feliz en vez de trágico. Robert Paehlke señala que «los medioambientalistas no solo ocupan casi todas las posiciones en el tradicional espectro derecha/izquierda», sino que también pueden adaptarse a diversas posiciones políticas al mismo tiempo que afirman que están por encima de la política en el sentido habitual[1]. Una y otra vez, se reivindica «la autoridad de la naturaleza y de sus leyes» bien para justificar las actuales condiciones de la sociedad o para «que se convierta en la piedra fundacional de una nueva, que resolverá los problemas ecológicos»[2]. Williams sugiere que lo que a menudo está en juego en los argumentos ecologistas y medioambientalistas es «la idea de diferentes clases de sociedades»[3].

Aquí parte del problema es que los argumentos medioambientales/ecológicos, precisamente debido a su diversidad y generalidad, están abiertos a una enorme variedad de usos a los que los medioambientalistas y ecologistas ciertamente se opondrían. Su retórica se moviliza para una multitud de fines particulares, que van desde anuncios para automóviles Audi, dentífricos y supuestos sabores «naturales» (para alimentos) y apariencias «naturales» (principalmente para mujeres), a objetivos más específicos de

[1] Robert Paehlke, *Environmentalism and the Future of Progressive Politics*, New Haven (CT), Yale University Press, 1989, p. 194.
[2] R. Grundmann, *Marxism and Ecology*, cit., p. 114.
[3] R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, cit., p. 71.

control social e inversión en «desarrollo sostenible» o «conservación de la naturaleza». Pero la otra cara de esa moneda es que los ecologistas, y en cierta medida incluso los medioambientalistas de una tendencia más gerencial, tienden a dejar tantas lagunas en sus argumentos, a sembrar sus textos de tantos sintomáticos silencios, ambigüedades y ambivalencias, que resulta casi imposible precisar con alguna exactitud sus programas sociopolíticos, aunque su objetivo pueda ser «nada menos que una revolución no violenta para acabar con toda nuestra contaminante, saqueadora y materialista sociedad industrial y, en su lugar, crear un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta»[4].

Mi intención en lo que viene a continuación no es proporcionar un tipo u otro de sólida clasificación o efectuar una evaluación crítica de una política concreta (todas ellas están abiertas a graves objeciones), sino poner de manifiesto la increíble diversidad política a la que son propensos los puntos de vista medioambientales/ecológicos.

1. Autoritarismo

William Ophuls señala que «cualquiera que sea su forma específica, parece probable que la política de la sociedad sostenible nos lleve a lo largo del espectro, que se mueve desde el libertarismo hacia el autoritarismo» y que tenemos que aceptar que «la edad de oro del individualismo, la libertad y la democracia está casi acabada»[5]. Enfrentado al aumento de la escasez, Robert Heilbroner sostiene igualmente que solamente existe una clase de solución: un orden social «que mezcle una orientación "religiosa" con una disciplina "militar", [que] nos puede parecer repugnante pero que sospecho ofrece la mejor garantía para llevar a la práctica las profundas y dolorosas adaptaciones que deben hacer las próximas generaciones»[6]. Aunque sus compromisos personales sean abiertamente liberales (y en el caso de Heilbroner, socialdemócratas), ambos autores admiten de mala gana la necesidad de algún tipo de autoritarismo centralizado como una respuesta «realista» frente a los límites de los recursos naturales y a las dolorosas adaptaciones que semejantes límites inevitablemente nos impondrán. En el caso de la tendencia fuertemente malthusiana del movimiento ecologista, y Garrett Hardin es probablemente su mejor representante, el llamamiento hacia soluciones autoritarias es inequívocamente la única solución posible para la «tragedia de los comunes». La mayor parte de los trabajos de este género presuponen que la escasez de recursos (y los consiguientes límites al crecimiento) y la

---

[4] Jonathon Porritt y David Winner, citados en A. Dobson, *Green Political Thought*, cit., p. 7.
[5] William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity: A Prologue to a Political Theory of the Steady State*, San Francisco, W. H. Freeman & Co., 1977, p. 161.
[6] Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, Nueva York, W. W. Norton, 1974.

presión de la población se encuentran en el centro de la cuestión medioambiental-ecológica. Dado que estos temas fueron fundamentales a principios de la década de 1970, este tipo de argumentación también estuvo entonces en su apogeo. Sin embargo, en los últimos años «las soluciones autoritarias a la crisis medioambiental han sido abandonadas por el movimiento»[7]. Pero casi siempre hay un filo autoritario en algún lugar de la política ecologista.

2. Gestión gerencial de la empresa y del Estado

Una versión blanda de la solución autoritaria se basa en la aplicación de técnicas de racionalidad científico-técnica en el seno de un Estado administrador provisto de fuertes poderes reguladores y burocráticos en colaboración con la «gran» ciencia y el gran capital corporativo. El eje central del argumento es que nuestra definición de muchos de los problemas ecológicos (por ejemplo, la lluvia ácida, el agujero de ozono, el calentamiento global, los pesticidas en la cadena alimenticia, etcétera) está necesariamente en manos de la ciencia, y que las soluciones dependen igualmente de la movilización de expertos científicos y de las capacidades tecnológicas empresariales incrustadas en un proceso racional (dirigido por el Estado) de toma de decisiones político-económicas. La consigna ideológica de esta política es la «modernización ecológica»[8]. La conservación y la regulación del medioambiente (tanto a escala global como nacional) se interpretaría aquí como una gestión gerencial racional y eficiente de los recursos para un futuro sostenible. Ciertos sectores del capital corporativo, especialmente aquellos que esperan beneficiarse de proporcionar la tecnología necesaria para el control global de la salud del planeta, encuentran muy atractivo, por ejemplo, el imaginario de la gestión global o de la «medicina planetaria» (véase más adelante el capítulo 13).

3. Liberalismo pluralista

Los derechos y las libertades democráticas (especialmente de expresión y opinión) se consideran en ocasiones esenciales para la política ecologista debido a la dificultad de definir de alguna manera omnisciente u omnipotente lo que podría ser una adecuada política medioambiental-ecológica, y los valores particulares que deberían adoptarse para discutir las cuestiones medioambientales. La negociación abierta y constante sobre los temas medioambientales-ecológicos en una sociedad donde se permite que

[7] A. Dobson, *Green Political Thought*, cit., p. 26.
[8] Maarten Hajer, «The politics of Environmental Performance Review: Choices in Design», en Eric Lykke (ed.), *Achiving Environmental Goals: The Concept and Practice of Environmental Performance Review*, Londres, Belhaven Press, 1992; Albert Weale, *The New Politics of Pollution*, Manchester, Manchester University Press, 1992, capítulo 3.

florezcan diversos grupos de presión (como Greenpeace) se considera la única manera de asegurar que el tema medioambiental se mantenga siempre en la agenda. Quien quiera hablar por o sobre la «naturaleza» puede hacerlo, mientras se crean instituciones (como declaraciones de impacto medioambiental y leyes medioambientales) para permitir el debate sobre los derechos de los árboles y los búhos. El consenso sobre temas medioambientales –y por ello la mejor apuesta por la protección ambiental– solamente puede alcanzarse después de una compleja negociación y de juegos de poder entre una variedad de grupos de interés. Pero el consenso es, en el mejor de los casos, tan solo un momento puntual dentro de una política profundamente enfrentada y pluralista respecto a los valores que se atribuyen a la naturaleza y a cómo se entiende el cambio ecológico.

4. Conservadurismo

En parte de la literatura ecológica el principio de la prudencia y el respeto por la tradición juega un destacado papel: las adaptaciones humanas a los entornos naturales –y de los entornos naturales– se han producido después de siglos y no deberían perturbarse innecesariamente. La conservación y preservación de los paisajes y los usos existentes, algunas veces defendida con explícitos llamamientos a juicios estéticos, dan a semejante marco un timbre conservador[9]. Pero los argumentos de esta clase tienen una vertiente radical. Pueden ser fuertemente anticapitalistas (en contra del desarrollo) y, cuando se sitúan en un escenario internacional, también pueden ser fuertemente antiimperialistas. Supuestamente la tradición debería ser respetada en todas partes, de manera que una modernización total siempre se considera problemática. De ese modo, se puede mostrar una considerable simpatía, por ejemplo, hacia los pueblos indígenas asediados por la mercantilización y las relaciones de intercambio. Todo esto tiene un lado romántico, pero también puede producir una obstinada política del lugar, que es muy protectora de un entorno determinado. La cuestión no es la no intervención en el entorno, sino la conservación de modos tradicionales de interacción social y medioambiental precisamente porque estos han demostrado funcionar, por lo menos para algunos grupos (normalmente, pero no siempre, de la elite). Aquí, la conservación del poder político y de los valores de tales grupos es, desde, luego tan importante como las consideraciones medioambientales.

5. Comunidad moral

Los complejos temas que surgen cuando se invocan los ideales de «comunidad moral» ya han sido examinados. Muchas «comunidades» desarrollan un

---

[9] Véase por ejemplo, Robin Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

tipo u otro de burdo consenso respecto a los modos de relacionarse socialmente, así como sobre las maneras de comportarse respecto a los «derechos de la naturaleza»[10]. Aunque a menudo impugnados en virtud de la heterogeneidad interna de la comunidad, o debido a presiones en pro del cambio social, estos preceptos morales en lo que atañe, por ejemplo, a la relación con la naturaleza (expresados cada vez más en el campo de la «ética medioambiental») pueden convertirse en una importante herramienta ideológica para el intento de forjar solidaridades comunitarias (por ejemplo, sentimientos nacionalistas) y para conseguir una forma u otra de empoderamiento. Este es el espacio *par excellence* del debate moral sobre temas medioambientales unido a la articulación de políticas y valores comunitarios que se centran en ideales de virtudes cívicas[11]. Una relación virtuosa con la naturaleza se halla estrechamente vinculada a los ideales comunitarios de las virtudes cívicas.

6. Ecosocialismo

Aunque hay una definida tendencia en los círculos socialistas a considerar el medioambientalismo como un tema de la clase media y de la burguesía y a contemplar las propuestas de crecimiento cero y las limitaciones al consumo con intensas sospechas[12], hay suficientes solapamientos en suficientes áreas como para hacer que el ecosocialismo sea un proyecto político factible (aunque todavía sea una tendencia relativamente minoritaria dentro de la corriente principal de los movimientos socialistas). Algunos temas medioambientales, como la salud y la seguridad ocupacional, constituyen una importante preocupación para los trabajadores, mientras que muchos grupos ecologistas aceptan que los problemas medioambientales pueden «remitirse hasta el precepto capitalista de que la elección de la tecnología de la producción tiene que ser cuestión exclusiva de los intereses privados, que buscan la maximización de los beneficios derivados de su participación en el mercado»[13]. «Si queremos cordura ecológica», afirman Yrjo Haila y Richard Levins, «tenemos que luchar por la justicia social»[14]. Esto supone el control social de la tecnología de la producción y de los medios de producción, el control de la «acumulación por la acumulación, de la producción por la producción», que se encuentra en la raíz de muchos problemas medioambientales, y un reconocimiento de que «el futuro de la humanidad simplemente no puede

---

[10] R. Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, cit.

[11] Véase por ejemplo, Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Athens (GA), University of Georgia Press, 1991.

[12] Un buen resumen de esta tendencia se encuentra en T. Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», cit.

[13] Barry Commoner, *Making Peace with the Planet*, Nueva York, Pantheon, 1990, p. 219 [ed. cast.: En paz con el planeta, Barcelona, 1992].

[14] Yrjo Haila y Richard Levins, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society*, Londres, Pluto Press, 1992, p. 251.

construirse sobre una vida agradable para unos pocos y sufrimiento para la mayoría»[15]. Esto sitúa firmemente el tema medioambiental dentro de la órbita socialista. Los socialistas que aceptan que hay una crisis ecológica, sostienen, por consiguiente, que existe una segunda ruta hacia el socialismo, que resalta la contradicción entre la organización social de la producción y las condiciones (ecológicas) de esta en vez de las contradicciones de clase[16]. La necesidad del socialismo se justifica en parte porque solamente bajo el socialismo se pueden encontrar soluciones completas, duraderas y socialmente justas a los problemas medioambientales.

7. Ecofeminismo

La controversia sobre lo innato y lo adquirido no se ha debatido en ningún sitio de forma más exhaustiva que en el movimiento feminista, y así encontramos en el ecofeminismo un conjunto específico de opiniones sobre cómo conectar el tema medioambiental-ecológico con la política feminista[17]. En el ecofeminismo radical, por ejemplo, se considera que la devaluación y degradación de la naturaleza está profundamente articulada con la devaluación paralela de la mujer bajo el sistema de opresión patriarcal. Una línea de respuesta política a ello es ensalzar en vez de negar las interrelaciones de tipo red existentes entre las mujeres y la naturaleza mediante el desarrollo de un ritual y un simbolismo, así como de una ética, sobre el cuidado, la crianza y la procreación. Una línea de razonamiento alternativa se opone al esencialismo implícito de semejante argumento y define un «medioambientalismo feminista» en el que «el vínculo entre las mujeres y el medioambiente puede considerarse estructurado por una organización de la producción, la reproducción y la distribución determinadas definidas por el género y la clase (casta/raza)»[18]. En ambos planteamientos, el feminismo es tan relevante como la ecología, si no más, y la solución a los problemas ecológicos se considera que depende de la aceptación de determinados tipos de principios feministas.

8. El comunitarismo descentralizado

Dobson sostiene que la mayor parte de los movimientos ecologistas contemporáneos evitan por definición las soluciones autoritarias y «abogan por

---

[15] *Ibid.*, p. 227.

[16] J. O'Connor, «Capitalism, Nature, Socialism; A Theoretical Introduction», cit.; John Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*, Nueva York, Monthly Review Press, 1994.

[17] Para diferentes exposiciones de este tema véanse: Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge, 1993; V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, cit.

[18] Bina Agarwal, «The Gender and Environment Debate: Lessons from India», *Feminist Studies*, vol. 18, núm. 1, 1992, p. 119.

formas radicalmente participativas de sociedad en las que existe la discusión y se fomenta un consenso explícito para el mayor número posible de asuntos sociales y políticos»[19]. Por lo general sus políticas se inspiran en «la comunidad autosuficiente modelada sobre bases anarquistas»[20] y autores como Bookchin, Goldsmith y una multitud de otros (incluyendo al Partido Verde alemán) han tratado de articular la forma de las relaciones sociales que debería prevalecer dentro de unas comunidades autosuficientes, que podrían llegar a estar, en virtud de su escala, «más cerca» de la naturaleza. El igualitarismo, las formas no jerárquicas de organización y la atribución generalizada de poder y participación locales en la toma de decisiones, se describen habitualmente como la norma política[21]. La descentralización y la atribución de poder a la comunidad, unido a cierto grado de biorregionalismo, se considera como la única solución efectiva para la relación alienada con la naturaleza y para la alienación de las relaciones sociales.

Las posiciones que he esbozado aquí no son de ninguna manera excluyentes y se pueden observar toda clase de cooptaciones entre una línea de pensamiento y otra. La preocupación del Banco Mundial por la «sostenibilidad» (tanto ecológica como financiera) ha conducido a una cooptación de los argumentos ecofeministas para situar a las mujeres en la primera línea de proyectos de desarrollo. Igualmente, una política verde descentralizada pretende cooptar algunas de las conclusiones, e incluso a algunas personas, de una ciencia altamente centralizada de gestión medioambiental global.

La gama de políticas ecologistas que he esbozado aquí también tiene que complementarse con otra, mucho mayor y mucho más compleja, de alegatos especiales en los que los temas o requerimientos medioambientales-ecológicos se invocan con fines sociales muy específicos. Los científicos, por ejemplo, hambrientos de financiación y atención, pueden crear cuestiones medioambientales que reflejan tanto la economía-política y la sociología de la ciencia como la situación del medioambiente. Robert May, un investigador de la Royal Society, escribiendo sobre la evidente urgencia de tomar medidas para conservar la diversidad biológica, se centra simultáneamente en la falta de financiación de la taxonomía (en relación a la física) y en cómo definir y abordar la importancia de la cuestión[22]. Aunque por un lado la ignorancia científica es una clara barrera para la adecuada identificación de cuáles pueden ser las cuestiones o soluciones relevantes, las constantes reclamaciones de mayor financiación algunas veces suscitan un merecido escepticismo.

---

[19] A. Dobson, *Green Political Thought*, cit., p. 25.
[20] Tim O'Riordan, *Environmentalism*, Londres, Pion Books, 1981, p. 307.
[21] Guy Dauncey, *After the Crash: The Emergence of the Rainbow Economy*, Basingstoke, Green Print, 1988.
[22] Robert May, «How Many Species Inhabit the Earth?», *Scientific American*, octubre de 1992.

Graham Jacks y Robert Whyte proporcionan otro ejemplo incluso más insidioso. Escribiendo en 1939, estos dos respetados expertos en las ciencias del suelo, profundamente preocupados por la erosión del terreno en África, sostenían que

> [...] un tipo de sociedad feudal en la que los agricultores nativos estuvieran en cierta medida atados a las tierras de sus señores europeos parece el más apropiado para satisfacer las necesidades del suelo en el actual estado de desarrollo africano. No se puede esperar que África acepte el feudalismo sin lucha; en las zonas británicas de África significaría abandonar el prometedor experimento del gobierno indirecto y en todas partes significaría negar a los nativos algo de la libertad y de las oportunidades de progreso material a las que sus trabajos les deben dar derecho. Pero permitiría que la gente que ha sido la primera causa de la erosión y que tiene los medios y la capacidad para controlarla asumiera la responsabilidad por el suelo. El propio interés, no obstaculizado por la rivalidad entre los nativos, aseguraría que la responsabilidad garantizaría los intereses últimos del suelo. En la actualidad, las consideraciones humanitarias sobre los nativos impiden a los europeos obtener la posible posición de dominio sobre el suelo. La humanidad quizá pueda ser el ideal más elevado, pero las exigencias del suelo son dominantes y si los hombres blancos no asumen la posición y los hombre negros no pueden asumirla, la vegetación lo hará y el proceso de erosión finalmente expulsará a los blancos[23].

Tan contundente como sobrecogedor, esta declaración pone de manifiesto cómo, en nombre del medioambiente, se deberían imponer todo tipo de restricciones sobre los derechos de «otros» al mismo tiempo que se otorgan derechos (y obligaciones) a aquellos que supuestamente tienen el conocimiento y la alta tecnología necesarios para controlar el problema. Aunque ahora pocos se atreverían a ser tan descarados, hay una fuerte presión de esta clase de pensamiento en los razonamientos del Banco Mundial e, incluso, en un documento tan aparentemente progresista como el Informe Brundtland. El control sobre los recursos de otros, en nombre de la salud del planeta, de la sostenibilidad o de impedir la degradación medioambiental, nunca está demasiado lejos de muchas de las propuestas occidentales para la gestión del medioambiente global. Precisamente la conciencia de ese control potencial estimula en los países en vías de desarrollo una importante resistencia contra cualquier forma de medioambientalismo que proceda de Occidente.

---

[23] Graham Jacks y Robert Whyte, *Vanishing Lands*, Nueva York, Doubleday & Co., 1939, pp. 261-262.

Siempre que el tema medioambiental-ecológico se convierte en una cuestión puramente estética surgen cuestiones similares. El número especial de *Fortune* dedicado en 1970 al medioambiente, por ejemplo, contenía un sólido argumento en pro de la reurbanización de los centros de las ciudades de Estados Unidos, en función de lo que ahora llamaríamos criterios «posmodernos», e invocaba la calidad del entorno (normalmente descrita como atractiva para el usuario en forma de espacios arbolados o paseos marítimos) como su objetivo primordial. Toda la «cultura de la naturaleza» contemporánea, como la llama Alexander Wilson[24], es un gusto muy refinado y caro, que se alimenta de la calidad medioambiental mediante la cooptación comercial.

Un observador cínico podría estar tentado a concluir que la discusión de la cuestión medioambiental no es más que una manera encubierta de introducir proyectos sociales y políticos particulares, blandiendo el espectro de una crisis ecológica, o de legitimar soluciones apelando a la autoridad de las necesidades impuestas por la naturaleza. Sin embargo, me gustaría llegar a una conclusión más amplia: todos los proyectos (y argumentos) ecológicos son simultáneamente proyectos (y argumentos) político-económicos y a la inversa. Los argumentos ecológicos nunca son socialmente neutrales de la misma manera que los argumentos sociopolíticos tampoco son ecológicamente neutrales. Analizar con más detalle la manera en que se interrelacionan la ecología y la política resulta imprescindible si queremos afrontar mejor el planteamiento de las cuestiones medioambientales/ecológicas.

II. El materialismo histórico-geográfico y la economía política de los proyectos socioecológicos

Hay un acervo extraordinariamente rico de la geografía histórica del cambio socioecológico que arroja mucha luz sobre los modos en que se entrelazan los proyectos sociopolíticos y ecológicos y sobre cómo en algún momento se vuelven indistinguibles entre sí. El archivo de semejantes materiales procedentes de la arqueología[25], la antropología[26], la geografía[27] y más recientemente de la historia[28], es realmente extenso. Sin embargo,

---

[24] Alexander Wilson, *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.
[25] Karl Butzer, *Archaeology as Human Ecology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982;
[26] John Bennett, *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, Nueva York, Pergamon Press, 1976; Roy Ellen, *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; T. Ingold, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, cit.
[27] W. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, cit.; A. Goudie, *The Human Impact*, cit.; B. Turner *et al.* (eds.), *The Earth as Transformed by Human Action*, cit.
[28] Véase el debate en el *Journal of American History*, 1990.

gran parte del debate contemporáneo sobre cuestiones medioambientales-ecológicas, a pesar de toda su superficial devoción a los ideales de la multidisciplinaridad y de la «profundidad», funciona como si estos materiales o bien no existiesen o si existen solamente lo hacen como un depósito de evidencias anecdóticas en apoyo de afirmaciones particulares. El debate permanece en un ámbito puramente discursivo y no consigue integrarse con lo que sabemos sobre la geografía-histórica de las prácticas materiales. El trabajo sistemático es relativamente escaso y el que existe no ha recibido la atención que merecía[29]. El debate que surge ahora dentro del marxismo –por ejemplo entre Benton y Grundmann[30]– funciona a un nivel de abstracción histórico-geográfico que es mayormente no marxista.

La dificultad se deriva en parte de la tendencia en los debates discursivos a homogeneizar la categoría de «naturaleza» (y a analizar su significado y constitución social como una categoría unitaria), cuando debería ser considerada intensamente abigarrada en su constitución, esto es, un campo de diferencias sin parangón. Prácticamente de la misma manera que el debate formal sobre el «lenguaje» (véase el capítulo 3) pierde de vista los múltiples lenguajes que actúan en el mundo, el debate general sobre la relación sociedad/naturaleza pierde de vista el increíble grado de variación ecosistémica. Se debería prestar tanta atención a la producción de la diferencia como al significado relacional de la naturaleza en general. Así, pues, ¿de dónde viene toda esta diferencia?

Un estudio general pone claramente de manifiesto cómo las sociedades luchan por crear condiciones ecológicas y nichos medioambientales para sí mismas que no solo sean favorables para su propia supervivencia, sino que también sean manifestaciones y materializaciones «en la naturaleza» de sus particulares relaciones sociales. Dado que ninguna sociedad puede cumplir semejante tarea sin toparse con inesperadas consecuencias ecológicas, la contradicción entre el cambio social y el ecológico puede volverse muy problemática, incluso poner periódicamente en peligro la propia supervivencia de la sociedad en cuestión. Este aspecto ya lo expuso en 1864 George Perkins Marsh, el extraordinario pionero del estudio de la geografía histórica del cambio medioambiental. Aunque Marsh reconocía que a menudo era difícil distinguir entre cambios antropogénicos y no antropogénicos, consideraba cierto «que el hombre ha hecho mucho por modelar la forma de la superficie de la tierra» de maneras que de ningún modo eran siempre destructivas para los intereses humanos. No obstante, hace mucho que hemos olvidado que la tierra nos fue entregada «en usufructo,

---

[29] Por ejemplo, K. Butzer, *Archaeology as Human Ecology*, cit.
[30] T. Benton, «Marxism and Natural Limits», cit.; «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature», cit.; R. Grundmann, «The Ecological Challenge to Marxism», *New Left Review* 187, 1991; *Marxism and Ecology*, cit.

no para consumirla, todavía menos para derrocharla». El resultado final de las intervenciones humanas es que «las armonías de la naturaleza se vuelven discordias», porque los cambios intencionados palidecen «en comparación con los resultados contingentes e imprevistos que proceden de ellos». Engels, sin aportar demasiada evidencia, hacía la misma observación:

> Sin embargo, no nos adulemos en exceso a nosotros mismos a cuenta de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada una de esas victorias la naturaleza se toma su venganza sobre nosotros. Es cierto que cada victoria trae en primer lugar los resultados que esperábamos, pero a continuación tiene consecuencias totalmente diferentes e inesperadas que muy a menudo cancelan los primeros resultados [...]. De ese modo, a cada paso se nos recuerda que nosotros de ninguna manera gobernamos sobre la naturaleza como un conquistador sobre un pueblo extranjero, como alguien que está al margen de ella, sino que con nuestra carne, sangre y cerebro pertenecemos a la naturaleza y existimos en medio de la misma, y que todo nuestro dominio de la naturaleza consiste en el hecho de que tenemos la ventaja sobre todas las demás criaturas de ser capaces de aprender sus leyes y aplicarlas correctamente.

Esto implica la imperiosa necesidad de tomarse *siempre* en serio la dualidad del cambio social y ecológico (véanse las opiniones «dialécticas» de William Cronon citadas en el capítulo 6) o, como señalaron Marx y Engels, de reconocer que «la antítesis entre la naturaleza y la historia se crea» solamente cuando «la relación entre el hombre y la naturaleza queda excluida de la historia»[31].

Poner nuevamente esa relación dentro de la historia revela muchas cosas. Cronon, por ejemplo, muestra cómo el medioambiente de Nueva Inglaterra, que era el producto de más de diez mil años de ocupación india y de utilización del bosque (promoviendo mediante la quema las condiciones generadas por el efecto borde en las zonas boscosas, que tienden a presentar una alta diversidad de especies), fue malinterpretado por los colonos, que lo consideraron prístino, virginal, rico y subutilizado por los pueblos indígenas[32]. La implantación de las instituciones de gobierno y de los derechos de propiedad europeos (unido a sus aspiraciones típicamente europeas por la acumulación de riqueza) provocó una transformación ecológica de tal calibre que las poblaciones indígenas quedaron privadas de las bases ecológicas de su particular modo de vida. La aniquilación de ese modo de vida y de los ordenamientos sociales que lo constituían (y por ello

[31] K. Marx y F. Engels, *Collected Works*, volumen 5, Nueva York, International Publishers, 1975, p. 55.

[32] William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*, Nueva York, Hill & Wang, 1983.

de los propios pueblos indios) fue un acontecimiento tanto ecológico como militar o político. En parte esto estaba relacionado con la introducción de nuevas enfermedades (la viruela en especial), pero los cambios ocasionados en y sobre la tierra también hicieron imposible mantener un modo de producción y reproducción indígena que era nómada y muy flexible.

Por ello, una vía hacia la consolidación de un particular conjunto de relaciones sociales es emprender una transformación ecológica que para mantenerse requiera la reproducción de estas últimas. Donald Worster sin duda exagera en su llamativa proyección sobre el Oeste estadounidense de las tesis de Wittfogel sobre la relación entre los planes de irrigación a gran escala y las formas despóticas de gobierno, pero su argumento básico es seguramente correcto[33]. Una vez que las propuestas iniciales para el oeste de Estados Unidos consistentes en un sistema de asentamiento comunitario, descentralizado, «biorregional» y restringido a las cuencas de los ríos, elaborado por el geólogo John Wesley Powell a finales del siglo XIX fueron rechazadas por un Congreso dominado por intereses corporativos a gran escala (Powell fue completamente desacreditado durante el proceso), esos mismos intereses intentaron asegurar su propia reproducción mediante la construcción de presas, megaproyectos hidráulicos de todas clases y una enorme transformación del ecosistema del oeste. El apoyo para un proyecto ecológico tan grandioso pasó a depender decisivamente de la creación y mantenimiento de poderes centralizados del Estado y de determinadas relaciones de clase (la formación y perpetuación, por ejemplo, de una agroindustria a gran escala y de un proletariado agrario oprimido carente de tierras). Desde entonces, la consiguiente subversión del sueño jeffersoniano de una democracia agraria ha creado intensas contradicciones en el estamento político de estados como California (véase, por ejemplo, Gottlieb[34] o la película de Polanski, *Chinatown*). Pero de aquí sigue otra implicación (notablemente ausente en gran parte de la obra de Cronon): las contradicciones presentes en las relaciones sociales suponen contradicciones sociales sobre la tierra y *en el seno* de los propios proyectos ecosistémicos. No solo los ricos ocupan nichos privilegiados en el hábitat mientras que los pobres tienden a trabajar y vivir en las zonas más tóxicas o peligrosas (véase el capítulo 13), sino que el mismo diseño del ecosistema transformado es evocador de sus relaciones sociales. A la inversa, los proyectos elaborados en términos puramente ecológicos –por ejemplo, la llamada «revolución verde»– tienen toda clase de consecuencias distributivas y sociales (en el caso de la revolución verde, la concentración de las propiedades agrarias en pocas manos y la creación de un proletariado agrario sin tierra).

---

[33] Donald Worster, *Rivers of empire: Water, Aridity and the Growth of American West*, Nueva York, Pantheon Books, 1985.
[34] Robert Gottlieb, *A Life of its Own: The Politics and Power of Water*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1988.

Los ecosistemas creados tienden, por consiguiente, tanto a materializar como a reflejar los sistemas sociales que les dieron origen, aunque lo hagan de maneras contradictorias (es decir, *no estables*). Este simple principio debería tener mucho más peso del que tiene sobre todos los aspectos del debate medioambiental-ecológico. Se trata de un principio del que Lewotin afirma que ha sido olvidado tanto en la biología como en las ciencias sociales:

> No podemos considerar la evolución como la «solución» de las especies a algunos «problemas» medioambientales predeterminados, porque las actividades vitales de las propias especies son las que determinan simultáneamente tanto los problemas como las soluciones [...]. Los organismos, en el marco de sus tiempos de vida individuales y en el transcurso de su evolución como especie, no se *adaptan* a los entornos: los *construyen*. No son simples *objetos* de las leyes de la naturaleza, alterándose con lo inevitable, sino *sujetos* activos que transforman la naturaleza de acuerdo con sus leyes[35].

El resultado es decir que lo que separa a Pakistán del oeste de Estados Unidos no es tanto las diferencias de algo llamado «condiciones medioambientales naturales» (por importantes que puedan ser), sino la geografía histórica de las luchas presentes en el proceso social (incorporando todos sus momentos) a través de las cuales se han transformado los entornos. Esto implica que, en cierta medida, no podemos abandonar de una manera relativamente exenta de costes las inmensas estructuras ecosistémicas existentes del capitalismo contemporáneo, por ejemplo, para «regresar más cerca de la naturaleza». Estos ecosistemas construidos son una forma reelaborada de una «segunda naturaleza» que no puede permitirse que se deteriore o colapse sin arriesgarse a un desastre ecológico, no solo para el orden social que la produjo, sino para todas las especies y formas que se han vuelo dependientes de ella. La gestión adecuada de entornos constituidos (y en esto incluyo su transformación socialista o ecológica a largo plazo en algo totalmente diferente) puede requerir instituciones políticas de transición, jerarquías de relaciones de poder y sistemas de gobernanza que bien podrían ser un anatema tanto para ecologistas como para socialistas. Esto es así porque, en un sentido fundamental, no hay nada *no natural* en cuanto a la ciudad de Nueva York, y sostener semejante ecosistema, incluso en transición, supone un inevitable compromiso con las formas de organización social y con las relaciones sociales que lo produjeron.

[35] R. Lewontin, «Organism and Environment», en H. Plotkin (ed.), *Learning, Development and Culture*, cit., p. 162.

Denominar a la ciudad de Nueva York un «ecosistema creado» puede sonar un tanto extraño. Pero la actividad humana no puede considerarse externa a los proyectos ecosistémicos. Considerarla así no tiene más sentido que tratar de estudiar la polinización sin las abejas o el ecosistema precolonial del noreste de Estados Unidos sin el castor. Y resulta particularmente extraño encontrar a pensadores profundamente implicados en la reflexión ecológica que excluyen de su ámbito de estudio las masivas transformaciones provocadas por la urbanización, al mismo tiempo que insisten por cuestión de principios en que en el mundo ecológico todo se relaciona con todo. Al fin y al cabo, la larga historia de la urbanización es uno de los procesos de modificación medioambiental más significativos que se ha producido durante la reciente historia del mundo. En el siglo pasado ese proceso se ha vuelto explosivo creando un conjunto de condiciones ecológicas globales que nunca se habían visto con anterioridad. Y han surgido cuestiones medioambientales que son completamente específicas de las ecologías creadas por nuestras actividades urbanizadoras. No hay duda de que pagaremos un elevado precio por el hábito discursivo de excluir a la geografía histórica urbana de la orientación global de la geografía histórica medioambiental (véase el capítulo 14). Gottlieb insiste correctamente en que el análisis medioambiental debe pasar «de la reflexión sobre la protección o la gestión del entorno natural a una discusión de los movimientos sociales surgidos como respuesta a las fuerzas urbanas e industriales de los últimos cien años»[36]. Los entornos creados en un mundo en proceso de urbanización, sus cualidades y sus dificultades particulares, su propensión a crear nuevas configuraciones conducentes al desarrollo y la trasmisión de nuevas enfermedades y sus problemas extraordinariamente difíciles de sostenibilidad (en todos los sentidos) tienen que ocupar el centro de nuestra atención a contrapelo de gran parte de las preocupaciones contemporáneas por los espacios naturales, los movimientos campesinos periféricos, la conservación de lugares singulares y cuestiones similares.

Los seres humanos, como todos los demás organismos, son «*sujetos* activos que transforman la naturaleza de acuerdo con sus leyes» y están siempre en proceso de adaptación a los ecosistemas que ellos mismos construyen. Por ello es una completa equivocación hablar del impacto de la sociedad *sobre* el ecosistema como si se tratara de dos sistemas separados que interactúan entre sí. La típica manera de describir el mundo que nos rodea en términos de una caja etiquetada «sociedad» en interacción con una caja etiquetada «medioambiente» no solo tiene poco sentido intuitivo (intenta dibujar la frontera entre las cajas en tu vida diaria), sino que también tiene poco fundamento teórico o justificación histórica. Los flujos de

[36] Robert Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movements*, Washington DC, Island Press, 1993.

dinero y los movimientos de mercancías, por ejemplo, tienen que considerarse fundamentales para los ecosistemas contemporáneos (especialmente teniendo en cuenta la urbanización), no solo debido a la pasada transferencia geográfica de especies animales y vegetales de un entorno a otro[37], sino también porque estos flujos formaron y continúan formando una red coordinadora que mantiene a los hábitats ecológicos contemporáneos reproduciéndose y cambiando de la manera particular en que lo hacen. Si esos flujos monetarios desaparecieran mañana, la perturbación de los ecosistemas del mundo sería enorme. Y ya que los flujos se desplazan y cambian su carácter, como sucede siempre debido al desarrollo geográfico desigual del capitalismo, igualmente los impulsos creativos incrustados en cualquier sistema socioecológico también se desplazarán y cambiarán de maneras que pueden ser estresantes, contradictorias o saludables según sea el caso. También aquí la descripción que hace Cronon de Chicago como una ciudad que funciona como un punto de intercambio fundamental –y de influencia transformadora– entre los ecosistemas de América del Norte, proporciona un interesante caso de estudio[38]. Cronon traduce y amplía las tesis de Smith respecto a «la producción de naturaleza» mediante el intercambio de mercancías y la acumulación de capital en una detallada narrativa histórico-geográfica[39]. Por esta razón, la categoría «movimiento medioambiental o ecológico» también puede ser un nombre inapropiado, particularmente cuando se aplica a la resistencia de pueblos autóctonos al cambio ecológico. Semejantes resistencias pueden no estar basadas, como muchos en Occidente podrían suponer, en alguna necesidad profundamente sentida de conservar una relación distintiva y no alienada con la naturaleza, o por mantener intactos valiosos símbolos ancestrales, sino en un reconocimiento mucho más claro de que una transformación ecológica impuesta desde fuera (como sucedió en la Nueva Inglaterra colonial o, más recientemente, con los caucheros de la Amazonía) destruirá los modos de producción autóctonos. Ramachandra Guha, por ejemplo, en su estudio sobre el movimiento chipko de «abrazar a los árboles» en el Himalaya para protestar contra la tala comercial y la silvicultura altamente tecnologizada, muestra (en contra de la conocida interpretación de Vandana Shiva) que «el movimiento "medioambiental" más célebre el Tercer Mundo está considerado por los que participan en él, por encima de todo, como un movimiento *campesino* en defensa de derechos tradicionales en el bosque y solamente de forma secundaria en todo caso, como un movimiento

---

[37] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *Imperialismo ecológico: la expansion biológica de Europa 900-1900*, Barcelona, 1999].
[38] W. Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1991.
[39] N. Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, cit.

"medioambiental" o "feminista"»[40]. Sin embargo, en la medida en que una «cultura urbano-industrial homogeneizadora» está generando sus propias formas de contradicciones y crisis ecológicas y culturales, los chipkos, precisamente en virtud de sus prácticas ecológicas, «representan una de las respuestas más innovadoras a la crisis ecológica y cultural de la sociedad moderna»[41].

Los grupos autóctonos (incluyendo los de las mujeres campesinas tan jaleados en los escritos ecofeministas) pueden, sin embargo, carecer por completo de sentimentalismo en sus prácticas ecológicas. Ese sentimentalismo es mayormente una construcción occidental, extremadamente influenciada por la reacción romántica al industrialismo moderno, que lleva a muchos a considerar que esos grupos estaban y continúan estando de alguna manera «más cerca de la naturaleza» de lo que lo estamos nosotros (me parece que incluso Guha cae en esa trampa). Enfrentados a la vulnerabilidad ecológica que a menudo va asociada con semejante «proximidad a la naturaleza», los grupos indígenas pueden transformar sus prácticas y sus perspectivas de la naturaleza con sorprendente rapidez. Además, incluso cuando están dotados de todo tipo de tradiciones culturales y gestos simbólicos que muestran un profundo respeto por la espiritualidad en la naturaleza, pueden involucrarse en extensas transformaciones ecosistémicas que debilitan su capacidad de proseguir con un determinado modo de producción. Los chinos pueden tener tradiciones ecológicamente sensibles, como el taoísmo, el budismo y el confucianismo (unas tradiciones del pensamiento que han desempeñado un importante papel en promover una «conciencia ecológica» en Occidente), pero la geografía histórica de deforestación, degradación de la tierra, erosión de los ríos e inundaciones en China contiene no pocos acontecimientos medioambientales que serían considerados como catástrofes aplicando los estándares modernos. Igualmente, la evidencia arqueológica sugiere que los grupos de cazadores de finales de la edad de hielo persiguieron a muchas de sus presas hasta producir su extinción, mientras que el fuego debe considerarse sin duda como uno de los más trascendentales agentes de transformación ecológica jamás adquiridos, permitiendo a grupos muy pequeños ejercer una enorme influencia ecosistémica[42].

Aquí no se trata de sostener que no hay nada nuevo bajo el sol en cuanto a las perturbaciones ecológicas generadas por las actividades humanas, sino de valorar exactamente lo que es nuevo y excesivamente traumático, habida cuenta de la rapidez y escala sin precedentes de las

---

[40] Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalayas*, Berkeley (CA), University of California Press, 1989, p. xii.
[41] *Ibid*., p. 196.
[42] Carl Sauer, «The Agency of Man on Earth», en Williams L. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1956.

transformaciones socioecológicas contemporáneas. Pero las investigaciones histórico-geográficas de este tipo también sitúan en perspectiva esas afirmaciones, típicamente adelantadas por algunos ecologistas, de que hubo un tiempo en que «la gente sabía vivir en armonía con el mundo natural»[43] y a contemplar con escepticismo la igualmente dudosa afirmación de Murray Bookchin de que «una comunidad relativamente autosuficiente, visiblemente dependiente de su entorno para obtener sus medios de vida, adquiriría un nuevo respeto por las interrelaciones orgánicas que la sustentan»[44]. Gran parte de la retórica «ecológicamente consciente» presta demasiada atención a lo que los grupos autóctonos *dicen* sin fijarse en lo que *hacen*. No podemos concluir, por ejemplo, que las prácticas de los nativos americanos son ecológicamente superiores a las nuestras a partir de declaraciones como las de Luther Standing Bear:

> Nosotros somos de la tierra y la tierra es nuestra. Amamos a los pájaros y a las bestias que crecen con nosotros en este tierra. Beben las mismas aguas que nosotros y respiran el mismo aire. Todos somos uno en la naturaleza. Creyéndolo así, había en nuestros corazones una gran paz y un brote de bondad hacia todas las cosas que viven y crecen[45].

Inferir de declaraciones de este tipo unas «prácticas ecológicas mejores y más armoniosas» exigiría creer en alguna guía espiritual externa para asegurar resultados ecológicamente «correctos», o en una extraordinaria omnisciencia en los juicios y prácticas indígenas o precapitalistas dentro de un dinámico campo de acción que normalmente está plagado de toda clase de imprevistas consecuencias. «La posibilidad de sobreexplotación de un recurso es perfectamente compatible con nuestra idea de pueblos que viven cerca de la naturaleza, observando y actuando en consonancia con ella»[46]. Además, «estudios comparativos han sugerido que todas las civilizaciones superiores que incorporaron estrategias de intensificación fueron metaestables y que sus trayectorias de crecimiento pueden interpretarse como de acelerada extracción de energía, hasta el punto de que tanto el ecosistema como las estructuras socioeconómicas fueron llevados al límite de su capacidad, con una productividad calórica y un índice *input-output* constante o decreciente»[47]. Todas las sociedades han tenido su cuota de dificultades de carácter ecológico y, como Butzer continúa diciendo, tenemos mucho que aprender de su estudio.

---

[43] Edward Goldsmith, *The Way: An Ecological World View*, Londres, Rider, 1992, p. xvii.
[44] M. Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, cit., p. 97.
[45] Luther Standing Bear, citado en Annie Booth y Harvey Jacobs, «Ties that Bind: Native Americans Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness», *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990.
[46] Y. Haila y R. Levins, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society*, cit., p. 195.
[47] K. Butzer, *Archaeology as Human Ecology*, cit., p. 320.

Por ello, las prácticas autóctonas o precapitalistas no son necesariamente superiores o inferiores a las nuestras simplemente porque esos grupos tengan discursos que manifiesten respeto por la naturaleza en vez de abrazar la moderna actitud «prometeica» de dominio o control[48]. Grundmann sin duda tiene razón en su argumentación contra Benton de que la tesis del «dominio sobre la naturaleza» (dejando de momento de lado sus connotaciones de género) no supone necesariamente destructividad; con la misma facilidad puede conducir a prácticas de afecto, preocupación y cuidado[49]. Como ya hemos señalado, la intención de la tradición estética fue precisamente afirmar «el dominio sin tiranía» respecto al mundo natural. Además, la aceptación acrítica de sonoras declaraciones «ecológicamente conscientes» puede ser políticamente engañosa. Luther Standing Bear prologaba las reflexiones citadas anteriormente con el argumento directamente político de que «esta tierra de las grandes llanuras la reclaman los lakota como suya». Los nativos americanos bien pueden tener reclamaciones contundentes sobre determinados territorios y sobre la utilización del paisaje como una nemotecnia sobre la que reconocer su sentido de identidad histórica, pero la creación de una retórica «ecológicamente consciente» en función de una relación privilegiada con la tierra para apoyar esa relación es, como ya hemos sostenido, una práctica demasiado familiar y peligrosa.

La inspección del acervo histórico-geográfico revela muchas cosas sobre por qué palabras como «naturaleza» y «medioambiente» contienen «una cantidad tan extraordinaria de historia humana»[50]. Los entrelazamientos de proyectos sociales y ecológicos, tanto en las prácticas diarias como en los ámbitos de la ideología, la representación, la estética y similares, llegan hasta tal punto que hace que todo proyecto social (incluyendo la literatura o el arte) sea un proyecto sobre la naturaleza, el medioambiente y el ecosistema, y lo mismo sucede a la inversa. Sin duda semejante proposición no debería ser muy difícil de aceptar por quienes trabajan en la tradición histórica materialista. Después de todo, Marx sostuvo que solamente podemos descubrir quienes y qué somos (incluido el potencial de nuestra especie) transformando el mundo que nos rodea y al hacerlo puso la dialéctica del cambio social y ecológico en el centro de toda la historia humana. Pero, ¿hay alguna manera de crear un lenguaje suficientemente general como para capturar ese movimiento evolutivo dialéctico?

---

[48] W. Leiss, *The Domination of Nature*, cit.

[49] R. Grundmann, «The Ecological Challenge to Marxism», cit.; T. Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», cit.; «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann», cit.

[50] R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, cit., p. 67.

III. Hacia una perspectiva evolutiva

Necesitamos desesperadamente un lenguaje mucho más unificado del que poseemos actualmente para ejercer la responsabilidad común hacia la naturaleza que tienen las ciencias sociales y biológicas/físicas. Desde luego, la cuestión de la unidad de la ciencia se ha abordado en muchas ocasiones, entre otros por Marx[51]. Pero en la teoría social han surgido graves problemas siempre que se ha invocado una base biológica (ejemplos familiares incluyen la manera en que el darwinismo social fundamentó el nazismo, los profundos antagonismos sociales generados en el debate sobre la sociobiología y la deprimente historia del movimiento de la eugenesia especialmente cuando se aplica a categorías raciales). La respuesta por parte de las ciencias sociales ha consistido a menudo en abandonar cualquier examen de la vertiente ecológica de los proyectos sociales y en actuar como si no tuviera importancia o como si tuviera que interpretarse como algo «externo» a la investigación. Desde mi punto de vista esto no es satisfactorio y considero que hay que encontrar maneras para crear, si no un lenguaje común, sí al menos medios de traducción entre dominios discursivos. Sin embargo, este es un territorio peligroso –un campo abierto a modos de pensamiento organicistas u holísticos en vez de dialécticos– y para que pueda triunfar puede exigir profundos cambios de las posiciones ontológicas y epistemológicas, tanto en la vertiente social de la ciencia como en la natural.

Pero el territorio no puede dejarse vacío de todo pensamiento sobre cómo enfocar el problema. Teniendo esto presente quiero proponer un esquema dialéctico y relacional mediante el cual reflexionar sobre cómo entender la dialéctica del cambio socio-medioambiental. El esquema más simple pasa por desagregar el proceso evolutivo en cuatro aspectos específicos:

1. Competencia y lucha por la existencia (la producción de jerarquía y homogeneidad)
2. Adaptación y diversificación en nichos medioambientales (la producción de diversidad).
3. Colaboración, cooperación y ayuda mutua (la producción de formas sociales).
4. Transformaciones medioambientales (la producción de naturaleza).

Quiero tratar estos aspectos como categorías relacionales en vez de como procesos mutuamente excluyentes y por ello quiero insistir en que cada una de ellos internaliza efectos de los otros. Los sociobiólogos tienen razón,

[51] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nueva York, International Publishers, 1964 [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, 2001].

pues, cuando sostienen que la cooperación («altruismo recíproco» es su término preferido) es en cierto sentido una forma adaptada de competencia. La dificultad radica en que ellos hacen del momento competitivo el momento que da forma a todo lo demás (siempre un gesto conveniente habida cuenta de la lucha ideológica por «naturalizar» el capitalismo) y utilizan la adaptación para absorber la colaboración dentro del marco competitivo. Este es un excelente ejemplo de ese hábito, analizado en el capítulo 4, de convertir casi sin darse cuenta relaciones internas entre momentos en estructuras jerárquicas causales. Pero desde un punto de vista relacional, la competencia puede considerarse con la misma facilidad una forma de cooperación. El ejemplo de territorialidad examinado en el capítulo 7 es un interesante caso ilustrativo. Pero, ¿no es también un postulado fundamental de la teoría liberal del capitalismo que la competencia desenfrenada entre individuos produce un efecto social de colaboración llamado «sociedad»? La adaptación y la diversificación de las especies y las actividades en nichos especiales también es una forma de competición *y* de colaboración y el resultado es transformar entornos de maneras que pueden hacer que esta última sea más, en vez de menos, diversa. Las especies pueden diversificarse más creando nichos más diversificados. A su vez, la producción de una naturaleza más diversificada produce mayor diversidad de especies.

El ejemplo de la teoría liberal del capitalismo, por muy débilmente que esté implantado en la práctica y por muy ideológico que sea su contenido, puede forzarse para que nos alerte de algo importante, porque dentro de esa teoría no es simplemente la competencia lo que importa, sino el *modo* particular de competencia, las reglas y regulaciones que aseguran que solamente prevalecerá un tipo de competición: la que se produce dentro de mercados de libre funcionamiento respecto a los derechos de propiedad y la libertad de contratación. Desde esta perspectiva parece como si el normal orden causal implícito en la sociobiología queda invertido, porque solamente a través de las estructuras cooperativas y colaborativas de la sociedad (independientemente de lo coaccionadas que estén) se pueden organizar la competencia y la lucha por la existencia para que hagan su trabajo. Pero no se trata de cambiar el ordenamiento causal y así hacer parecer que la sociedad (el modo de cooperación) de alguna manera tiene contenida a la naturaleza (competencia , adaptación y cambio medioambiental). Es mucho más apropiado sugerir que la competencia está siempre regulada de forma importante por los efectos de cooperación, adaptación y transformación medioambiental internalizados en su seno. Pensar en estos términos nos permite ver mejor cómo un determinado tipo de transformación medioambiental (como los grandes proyectos hidráulicos del oeste de Estados Unidos) afecta tanto al modo de competencia (dentro de la sociedad y entre las especies) como al modo de colaboración/adaptación.

En consecuencia, la competencia capitalista significa algo completamente diferente para el sector agroindustrial de California que para los productores lácteos de Wisconsin, porque las formas de transformación medioambiental han sido radicalmente diferentes en los dos lugares.

No seguiré desarrollando esta idea, pero debería quedar claro que hay diferentes modos de competencia, adaptación, cooperación y transformación medioambiental. Habida cuenta de la teoría relacional/dialéctica avanzada en los capítulos 2-4, también debería estar claro que cada aspecto del proceso general internaliza una gran cantidad de heterogeneidad dentro del mismo. Semejante heterogeneidad es una fuente de contradicción, tensión y conflicto, que provoca intensas luchas por la estabilidad, la hegemonía y el control. Un modo de producción, como lo consideraba Marx, puede construirse entonces como una particular unidad regulada de esas diferentes modalidades. La transición de un modo de producción supone transformaciones en todas las modalidades en relación a las demás, incluyendo por supuesto, la naturaleza de la naturaleza producida.

Lo que estoy proponiendo aquí es una manera de describir las condiciones y procesos físicos y biológicos fundamentales que funcionan en todos los proyectos sociales, culturales y económicos para crear una geografía histórica tangible, y hacerlo de tal manera que esos elementos físicos y biológicos no sean un banal y pasivo telón de fondo para la geografía histórica humana. Pero mi propósito también es especificar estas condiciones y procesos de tal manera que puedan entenderse las posibilidades que tiene la actividad colectiva humana de negociar a través de estos elementos fundamentales a fin de generar resultados significativamente diversos del tipo que prevé una teoría marxista del desarrollo histórico-geográfico. Dados, por ejemplo, los cuatro «momentos» presentes en el proceso evolutivo biológico, los organismos de cualquier tipo (más particularmente la especie humana) pueden funcionar de diversas maneras con los momentos de competencia, adaptación, cooperación y modificación medioambiental, para producir resultados radicalmente diferentes (como modelos de producción totalmente diferentes). «No se puede acabar con las leyes naturales», decía Marx en una carta a Kugelman en 1868, sino que «lo que puede cambiar, en circunstancias históricamente diferentes, es solamente la forma en que funcionan estas leyes». Por ello, a lo que tenemos que prestar atención es a la manera particular en que los organismos (de nuevo de cualquier tipo) funcionan con estas posibilidades muy diferentes de modos dinámicos e interactivos. Y hacer esto requiere que de alguna manera se elimine la ruptura artificial entre «sociedad» y «naturaleza», se haga porosa y finalmente se disuelva.

Aunque mi lenguaje aquí es bastante abstracto y general, no me parece difícil poner en marcha este estilo de pensamiento, diferenciarlo aún más,

reflejar algunas de las maneras en que lo natural y lo social fluyen lo uno en lo otro sin caer en el típico reduccionismo de la sociobiología. Y hay muchos indicios de que eso no es necesariamente una manera aislada de considerar el problema. Cuando, por ejemplo, Michell Callon analiza las dificultades de desarrollar la domesticación de la pesca de vieiras en St Brieuc Bay, trata a la vieira como un agente activo en todo el proceso, incumpliendo de ese modo el protocolo normal que dice que la cuestión de la capacidad de acción está limitada a la esfera social[52]. Y al hacerlo, abre la manera fluida en que la competencia, la colaboración (formación de alianzas), la adaptación y la transformación medioambiental fluyen unas en otras como parte de un proceso más general de cambio socio-medioambiental. Patrick Bateson señala igualmente las diferentes maneras en que todas las especies (incluyendo a los seres humanos) pueden afectar a la evolución mediante su comportamiento[53]. Los animales hacen elecciones activas y con su comportamiento cambian las condiciones físicas y sociales a las que tendrán que hacer frente sus descendientes. También modifican su comportamiento en respuesta al cambio de condiciones, y al moverse se exponen ellos mismos a nuevas condiciones que abren diferentes posibilidades de cambio evolutivo. Lewotin aboga por el entendimiento de todo un conjunto de procesos en los que los organismos «no son simples *objetos* de las leyes de la naturaleza, alterándose ellos mismos para inclinarse ante lo inevitable, sino *sujetos* activos que transforman esta de acuerdo con sus leyes»[54]. A través de esfuerzos similares, la incómoda frontera entre el mundo social y el natural sin duda se disolverá, como realmente debe hacerlo, y el análisis llegará a un punto donde podríamos perder nuestros miedos a la «determinación biológica» reconociendo, como sostiene tan enérgicamente Diana Fuss en su análisis del esencialismo en el feminismo, que la distinción entre esencialismo biológico y construccionismo social es en sí misma una falsa construcción que merece disolverse por completo[55]. Haraway ha realizado un trabajo ejemplar sobre la disolución práctica y material de esta frontera en las prácticas sociales y científicas[56]. Pero ella también presta una cuidadosa atención a lo estrictamente que esa frontera queda vigilada en nuestros pensamientos, en nuestras disciplinas y cursos académicos, y proporciona material para pensar sobre qué configuraciones del poder corporativo y estatal tienen más que ganar con esa vigilancia.

---

[52] Michell Callon, «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and Fishermen of St. Brieuc Bay», en John Law (ed.), *Power, Action and Belief*, Londres, Routledge, 1986.
[53] Patrick Bateson, «The Active Role of Behavior in Evolution» en M. W. Ho y S. Fox (eds.), *Evolutionary processes and metaphors*, Nueva York, Wiley, 1988.
[54] R. Lewontin, «Organism and Environment», en H. Plotkin (ed.), *Learning, Development and Culture*, cit.
[55] Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Londres, Routledge, 1989.
[56] D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, cit.

Gracias a la comprensión crítica de cómo actúan semejantes relaciones de poder en los debates políticos-ecológicos podemos llegar a una concepción más profunda de lo qué podría ser una política ecosocialista.

IV. Hacia una política ecosocialista

Definir un terreno adecuado para una aproximación socialista a la política medioambiental-ecológica ha demostrado ser un problema peculiarmente difícil. En parte ello se debe a la manera en que el movimiento marxista-socialista tomó del capitalismo una ética fuertemente productivista y una aproximación en líneas generales instrumental a un mundo supuestamente natural específico, y a cómo buscó una transformación de las relaciones sociales a partir de la liberación de las fuerzas productivas. Posteriormente ha resultado difícil apartar al marxismo de la perspectiva, bastante arrogante, que postula la tesis de la dominación de la naturaleza. Además, el marxismo ha compartido con gran parte de las ciencias sociales burguesas una aversión hacia la idea de que la «naturaleza» pueda controlar, determinar o incluso limitar cualquier clase de empresa humana. Con ello o bien ha evitado una definición de toda perspectiva fundacional de la naturaleza en su conjunto, o ha recurrido a una retórica demasiado simplista sobre «la humanización de la naturaleza», respaldada por una dialéctica y un materialismo histórico que de alguna manera absorbía el problema apelando a un conjunto de principios epistemológicos/ontológicos. Y en esos raros casos en los que los marxistas han postulado las condiciones físicas y biológicas de existencia como fundamentos de su materialismo, o bien se han sumido en alguna forma de determinismo medioambiental (como en el caso de Karl Wittfogel[57]) o en un perjudicial pesimismo materialista (como sucede con Timpanaro y Benton[58]). El resultado ha sido crear una polaridad dentro del marxismo entre «el triunfalismo materialista y el pesimismo materialista»[59], que refleja incómodamente el hábito burgués de tomar el camino triunfalista cuando todo va bien e invocar los límites malthusianos cuando las cosas van mal.

Así, pues, aunque en la tradición marxista ha habido numerosos escritos teóricamente fundamentados sobre la cuestión de la naturaleza, empezando por la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels y continuando con los trabajos de Alfred Schmidt, *Marx's Concept of Nature* y la exploración de la idea de «producción de naturaleza» realizada por Neil Smith en *Uneven*

---

[57] Karl Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven (CT), Yale University Press, 1953.
[58] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit.; T. Benton, «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction», cit.
[59] R. Williams, «Problems of Materialism», cit., p. 9.

Development, que recientemente ha continuado con los análisis efectuados por Reiner Grundmann en *Marxism and Ecology*, el arsenal del socialismo/marxismo para contrarrestar la retórica y la política de una creciente marea de movimientos ecologistas no ha estado bien surtido. La respuesta ha sido o bien rechazar la política medioambiental-ecológica como una diversión burguesa (como realmente es en gran parte de ella), o aceptar parcialmente la retórica medioambiental-ecológica e intentar reconstruir el socialismo/marxismo sobre unos fundamentos teóricos y prácticos muy diferentes de los basados tradicionalmente en los proyectos políticos y la acción política de la clase obrera. En algunas formulaciones se ha hecho también un noble intento por hacer ambas cosas, con resultados no especialmente acertados.

Podemos considerar, por ejemplo, un libro de John Bellamy Foster, publicado con toda la credibilidad marxista de la Monthly Review Press, titulado, *The Vulnerable Planet: A Short History of the Environment*[60]. Foster sostiene con fuerza que «la crisis del planeta no es una crisis de la *naturaleza* sino de la *sociedad*». Continúa analizando cómo la acumulación por la acumulación en Occidente y la producción por la producción en lo que era el mundo comunista, han tenido devastadores efectos sobre el medioambiente del planeta desde la Segunda Guerra Mundial, estableciendo el escenario para una situación contemporánea de crisis ecológica a escala planetaria. Hay muchos elementos persuasivos y contundentes en el relato, pero hay dos defectos básicos en el análisis. En primer lugar, la postulación de una crisis ecológica planetaria, la misma idea de que el planeta es de alguna manera «vulnerable» ante la acción humana, o que nosotros realmente podemos destruir el mundo, repite en forma inversa las arrogantes afirmaciones de aquellos que aspiran a la dominación planetaria. El trasfondo es que la tierra es de alguna manera frágil y que nosotros tenemos que convertirnos en cuidadosos gestores o cuidadosos médicos para devolverle la salud. Esto le lleva a Foster a sentar la extraordinariamente arrogante conclusión de que «la conciencia y la organización colectiva de todo el planeta en el interés común de la humanidad y de la tierra se ha convertido en una necesidad si queremos impedir el irreparable expolio de la tierra por las fuerzas de la codicia institucionalizada». Contra esto es crucial entender que es materialmente imposible que nosotros destruyamos el planeta tierra, que lo peor que podemos hacer es entrar en una transformación material de nuestro entorno que haga que la vida sea menos en vez de más confortable para nuestra propia especie, al mismo tiempo que reconocemos que lo que hacemos también tiene ramificaciones (tanto positivas como negativas) para otras especies vivientes. Además, es vital desagregar «el tema medioambiental» en un conjunto tangible de problemas que existen a escalas completamente diferentes y que van desde temas globales

[60] J. B. Foster, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*, cit.

como la capa de ozono, el calentamiento global y la biodiversidad, pasando por problemas regionales de agotamiento del suelo, desertificación y deforestación hasta llegar a las cuestiones más concretas de la calidad del agua, del aire y de la acumulación de radón en los cimientos de las viviendas. Políticamente, la milenarista y apocalíptica proclamación de que el ecocidio es inminente ha tenido una dudosa historia. No es una buen base para la política de la izquierda y es muy vulnerable a los argumentos avanzados por Julian Simon, y ahora por Gregg Easterbrook, de que las condiciones de vida (medidas por ejemplo por la esperanza de vida) son mejores ahora que nunca y que el escenario del día del juicio final de los medioambientalistas es descabellado e improbable[61]. Además, como indica muy claramente la conclusión de Foster, no hay nada en el argumento que no pueda llegar a ser en general compatible con una parte de las preocupaciones del capital corporativo por racionalizar la gestión planetaria en sus propios intereses. Pero eso, en realidad, es lo que sucede precisamente cuando el contenido de clase del argumento medioambiental-ecológico queda subordinado a una visión apocalíptica de una crisis ecológica planetaria.

El segundo defecto (que conecta poderosamente con el primero) se encuentra en la especificación y la interpretación de cuatro leyes ecológicas (fundamentalmente sacadas de Barry Commoner, cuya dedicación a la izquierda progresista y a los temas ecológicos viene de lejos[62]). Estas leyes son, «(1) todo está conectado con todo, (2) todo debe ir a alguna parte, (3) la naturaleza conoce mejor y (4) nada sale de la nada». La primera es una importante obviedad que tiene muy poco significado si no se reconoce que algunas cosas están más conectadas que otras. La tarea del análisis ecológico es precisamente tratar de identificar consecuencias no previstas (tanto a corto y a largo plazo como positivas y negativas) e indicar cuáles son las principales consecuencias de las acciones. Sin ese entendimiento hay poco que se pueda decir a favor o en contra de formas específicas de modificación medioambiental sobre la base de esta ley. La segunda indica propiamente que no hay ninguna solución a los problemas de la contaminación excepto moverlos a otro lado (una versión del comentario de Engels sobre cómo maneja la burguesía su problema de la vivienda; véase el capítulo 13). La cuarta ley propiamente señala el principio de precaución (basado en las leyes de la termodinámica) de que la energía en forma utilizable para los seres humanos puede realmente agotarse (aunque nunca destruirse). La tercera ley es donde se encuentra el verdadero problema. Decir que «la naturaleza conoce lo mejor» presume que la naturaleza puede

---

[61] Julian Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1981; Gregg Easterbrook, *A Moment on the Earth: The Coming Age Of Environmental Optimism*, Nueva York, Viking Press, 1995.
[62] B. Commoner, *Making Peace with the Planet*, cit.

«conocer» algo. Este principio, como mostraba en el capítulo 6, se disuelve entonces o bien en la idea (una vez más, arrogante) de que alguien está de alguna manera en una posición privilegiada como para conocer lo que sabe la naturaleza, o en la visión conservadora de que nuestras transformaciones medioambientales deberían ser lo más limitadas posibles («pisar con suavidad sobre la superficie de la tierra», un mandamiento predilecto de muchos ecologistas). Así, Foster acepta acríticamente el argumento de Commoner de que «cualquier cambio importante que realice el hombre en un sistema natural es probable que sea perjudicial para ese sistema». A esto me gustaría replicar que «eso espero», dejando abierta la cuestión de que los cambios sean favorables o perjudiciales para la vida social o para otras formas de vida y de qué significado podrían tener semejantes cambios para las relaciones sociales, para las oportunidades de vida de los individuos, los seres ecológicos, etcétera.

Foster utiliza estas leyes para llegar a una condena total y convincente del capitalismo en el que el mercado, no la naturaleza, conoce qué es lo mejor y la única conexión que cuenta es el nexo que establece el dinero; no importa a dónde va algo si no vuelve a entrar en el circuito del capital, y los bienes de la naturaleza son considerados un don gratuito. Todo esto es razonablemente cierto y Foster hace un buen trabajo explicando lo destructivas que pueden ser las consecuencias, pero las dificultades empiezan cuando estas mismas leyes ecológicas se aplican al socialismo. Me gustaría que fuera cierto que los socialistas, en vez de la naturaleza, fueran los que conocen lo mejor. Realmente, la única razón convincente para unirse a la causa socialista (como opuesta a la fascista, a la libertaria, a la del capitalismo corporativo y a la gestión planetaria) es precisamente que los socialistas son los que mejor saben cómo lidiar con transformaciones medioambientales-ecológicas de tal manera que se realicen los objetivos socialistas a largo plazo de dar alimento a los que pasan hambre, de vestir a los pobres, de proporcionar oportunidades de vida razonables para todos y de abrir caminos hacia la liberación de diversas creatividades humanas.

Pero la política ecosocialista no puede evitar el punto analítico decisivo de que buena parte de lo que sucede actualmente en el medioambiente depende en gran medida de los comportamientos, instituciones, actividades y estructuras de poder capitalistas. La sostenibilidad de los entornos contemporáneos depende en gran medida de mantener en marcha al capitalismo. Presentar las cosas de esta manera no es argumentar a favor de la continuación del sistema capitalista de transformación medioambiental, sino reconocer que la tarea del socialismo es pensar a través de la dualidad de transformaciones ecológico-sociales como parte de un proyecto mucho más coherente del que ha habido hasta ahora. Parafraseando a Marx, podemos esperar colectivamente producir nuestra propia historia

medioambiental, pero solamente bajo condiciones medioambientales que nos han sido legadas a través de una larga geografía histórica de circulación del capital, de extracción de plusvalor, de intercambio monetizado y de circulación de mercancías.

Por ello, por una parte no podemos permitirnos limitar las opciones internalizando una lógica capitalista en la que los conceptos de sostenibilidad, ecoescasez y sobrepoblación están profundamente implicados. Pero por la otra, no podemos evitar el problema de la conversión de ecosistemas capitalistas en los que, por ejemplo, la circulación monetaria y la extracción de plusvalor se han convertido en variables ecológicas primordiales. La tarea, entonces, es definir y luchar por un tipo particular de proyecto ecosocialista que nos libere de las peculiares opresiones y contradicciones sociales habituales, que está produciendo el capitalismo a través de sus muy específicos proyectos ecológicos. Marx daba a entender este dilema:

> En nuestros días, todo parece estar preñado de su contrario. La maquinaria, dotada del maravilloso poder de reducir y fructificar el trabajo humano, la contemplamos hambrientos y sobrecargados de trabajo. Las recién inventadas fuentes de riqueza, por algún extraño y misterioso hechizo, se convierten en fuentes de necesidad. Las victorias del arte parecen compradas con la pérdida de carácter. Al mismo ritmo con que la humanidad domina a la naturaleza, el hombre parece convertirse en el esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la pura luz de la ciencia parece incapaz de brillar si no es sobre el oscuro fondo de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen acabar en dotar de vida intelectual a las fuerza materiales y en atrofiar la vida humana en una fuerza material[63].

Resulta tentador, aunque no sea suficiente, citar el camino de Engels hacia una resolución efectiva de dilemas tanto ecológicos como sociales:

> Mediante una larga y a menudo cruel experiencia, y recogiendo y analizando material histórico, estamos aprendiendo gradualmente a tener una visión más clara de los efectos sociales indirectos más remotos de nuestras actividades de producción, lo cual nos ofrece la oportunidad de controlar y regular también estos efectos […]. Esta regulación, sin embargo, requiere algo más que simple conocimiento. Requiere una completa revolución de nuestro existente modo de producción y, simultáneamente, una revolución de todo nuestro orden social contemporáneo[64].

---

[63] K. Marx, citado en R. Grundmann, *Marxism and Ecology*, cit., p. 228.

[64] F. Engels, *The Dialectics of Nature*, Nueva York, International Publishers, 1940 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, 2017].

Digo que esto es insuficiente porque deja sin resolver demasiados dilemas respecto a la dirección real que pueda tomar cualquier ecosocialista. Y en este sentido el debate entre marxistas y ecologistas de todas las tendencias tiene mucho que ofrecer. Ese debate hasta ahora ha consistido en gran parte en expresar posiciones establecidas, pero hay otras maneras más dialécticas de interpretarlo, quizá llegando incluso a «frotar entre sí bloques conceptuales de manera que puedan inflamarse». Con ese espíritu concluiré con las cinco áreas clave en las que semejante «fricción» puede ayudar a que se inflame la política conceptual ecosocialista.

1. Alienación, autorrealización y estética del desarrollo

Los ideales de «autorrealización» están generalizados en la literatura ecológica. En ciertos aspectos, se corresponden con las preocupaciones de Marx, especialmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, pero también en obras posteriores como los *Grundrisse*, por la emancipación humana y el autodesarrollo a través del ejercicio de nuestros poderes creativos. Sin embargo, en la tradición marxista, bastante correctamente preocupada como lo ha estado por el empobrecimiento y la privación, la liberación de las fuerzas productivas llegó a considerarse como el medio privilegiado y, en cierta medida, exclusivo para lograr el objetivo más general de la autorrealización humana , que, como tal, se convirtió en un objetivo en sí mismo[65].

Aquí, la crítica ecologista del «productivismo» socialista resulta útil ya que obliga a los marxistas a reexaminar la problemática de la alienación (véanse, por ejemplo, Meszaros y Ollman[66]). Bajo el capitalismo, la propiedad privada, las relaciones de clase, el trabajo asalariado y el fetichismo del intercambio mercantil, nos separan y alienan de cualquier contacto sensorial e inmediato con la «naturaleza» (excepto en esos sentidos parciales y fragmentados alcanzables bajo las divisiones del trabajo en función de la clase), así como con otros seres humanos. Pero si «el hombre vive en la naturaleza», entonces «esa naturaleza es su *cuerpo* con el que debe permanecer en continuo intercambio para no morir». La salud de ese cuerpo es fundamental para nuestra salud. «Respetar» a la naturaleza es respetarnos a nosotros mismos. Comprometerse y transformar la naturaleza a través del trabajo es transformarnos a nosotros mismos. Esto constituye un aspecto de las tesis de Marx, pero el alejamiento del compromiso sensorial inmediato con la naturaleza es un momento esencial de la formación de la conciencia y por ello es un paso en el camino hacia la

---

[65] R. Grundmann, *Marxism and Ecology*, cit., p. 54.
[66] Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Verso, 1970; B. Ollman, *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, cit.

emancipación y autorrealización[67]. Pero aquí hay una paradoja. Este extrañamiento sin fin de la conciencia permite la reflexividad y la construcción de formas emancipadoras de conocimiento (como la ciencia); pero también plantea el problema de cómo regresar a eso que la conciencia aliena de nosotros. Cómo recuperar una relación no alienada con la naturaleza (así como formas de relaciones sociales no alienadas), dadas las modalidades de la división del trabajo y de la organización tecnológico-social contemporáneas, se convierte en parte de un proyecto común que une ineluctablemente a marxistas y ecologistas.

La versión secular de la tradición romántica era, en primera instancia, acusadamente estética en su orientación, adoptando el punto de vista de que había que pagar un precio demasiado elevado por la emancipación material en relación a nuestras capacidades sensoriales para apropiarnos de la naturaleza, pero en los últimos años, especialmente en los países capitalistas avanzados, la crítica también se ha producido aduciendo razones ascéticas, rebelándose contra la calidad de vida que se alcanza bajo los auspicios del consumismo de masas (incluyendo el masivo comercio turístico y el consumo organizado de la «naturaleza») y buscando un conjunto totalmente diferente de valores no materiales. Las versiones religiosa y secular parecen ser bastante diferentes y, sin embargo, tienen en común que la proximidad a Dios o la proximidad al yo (y de ese modo la realización del yo) depende de la construcción de una determinada actitud hacia la naturaleza. El joven Marx, influenciado por el romanticismo y las preocupaciones estéticas, simpatizaba mucho con este punto de vista y hay algunas evidencias de que nunca abandonó esa simpatía, aunque en sus escritos posteriores se volviera mucho menos explícita.

Estos sentimientos estallan en pedazos exactamente allí donde podría buscarse una recuperación. Para los marxistas no puede haber vuelta atrás, como muchos ecologistas parecen proponer, a una relación *sin mediaciones* con la naturaleza (o a un mundo construido solamente sobre relaciones cara a cara), a un mundo precapitalista y comunitario de comprensión no científica de las cosas con limitadas divisiones del trabajo. El único camino es buscar medios políticos, culturales e intelectuales que vayan «más allá» de mediaciones como el conocimiento científico, la eficiencia organizativa, la racionalidad tecnológica, el dinero y el intercambio de mercancías, al mismo tiempo que se reconoce la importancia de semejantes mediaciones. El potencial emancipador de la sociedad moderna, fundada sobre la alienación, debe seguir siendo explorado. Pero esto no puede ser, como sucede tan a menudo, un fin en sí mismo, porque ello es tratar la alienación como el punto final, el objetivo. Las preocupaciones de los ecologistas

[67] T. Ingold, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, cit.

y del primer Marx por recuperar, aunque «en una forma más elevada», la alienación de la naturaleza (así como de los otros) que materializa el capitalismo de nuestros días, debe ser un objetivo fundamental de cualquier proyecto ecosocialista. La búsqueda de un trabajo y de un ocio dotados de sentido (asegurándose, por ejemplo, que las «victorias del arte» no impliquen una «pérdida de carácter») se convierte en un tema central a través del cual el movimiento obrero puede afrontar directamente el razonamiento ecológico respecto a la alienación de la naturaleza, de los otros y, en última instancia, de nosotros mismos. La idea de «reencantamiento» con el mundo sensorial a través de una ciencia más sensible, de relaciones y prácticas materiales sociales más sensibles y de procesos de trabajo dotados de sentido proporciona un lenguaje mejor que el de la alienación cargado de todas sus connotaciones esencialistas. Pero aquí tropezamos con otro problema: el reencantamiento con la naturaleza ya es un elemento de consumo y un objetivo básico de la mercantilización y la disneyficación de nuestra experiencia con la misma. Entonces, ¿de qué maneras podemos diferenciar un reencantamiento «auténtico» de otro «alienado» (mercantilizado y «disneyficado») con nuestro mundo natural?

Esto no niega la importancia o el poder de los planteamientos fenomenológicos a la hora de explorar las potencialidades de relaciones más íntimas e inmediatas con la naturaleza o con los otros (normalmente concediendo un énfasis particular al conocimiento íntimo del *lugar*; véase el capítulo 11). La profundidad e intensidad del sentimiento, implícita incluso en el enfoque de Heidegger, no resulta irrelevante, lo mismo que la búsqueda de lenguajes poéticos, representaciones o sistemas simbólicos adecuados. Después de todo, el existencialismo de Sartre debe tanto a Marx como a Heidegger. El peligro surge cuando esos modos de pensamiento se postulan como la única base de la política (en cuyo caso se vuelven introvertidos, excluyentes e incluso neofascistas), mientras que el intento de Marx era sin duda buscar la unidad dentro de la dualidad de experiencias *existenciales* y *mediadas* del mundo. Explorar esa dualidad ha estado en el centro de la política ecosocialista e implica una incómoda pero instructiva dualidad de valores entre lo puramente instrumental (mediado) y lo existencial (no mediado).

2. Relaciones sociales y proyectos ecológicos

Las exploraciones del «potencial de nuestra especie» y de nuestra capacidad de «autorrealización» exigen que tomemos conciencia de la relación existente entre los proyectos ecológicos y las relaciones sociales necesarias para iniciarlos, implementarlos y gestionarlos. La energía nuclear, por ejemplo, exige relaciones de poder muy centralizadas y no democráticas unidas a un orden y a unas estructuras de control jerarquizadas para que funcione

satisfactoriamente. Las objeciones que se hacen a la misma se centran tanto en las relaciones sociales que implica, como en los problemas ecológicos de salud y en la peligrosidad duradera de los residuos que genera. La naturaleza de muchos de los proyectos ecológicos emprendidos en la Unión Soviética exigía igualmente unas relaciones sociales, que estaban fundamentalmente en desacuerdo con el proyecto teórico de construir una nueva sociedad fundada sobre el igualitarismo y la democracia. Pero esta clase de crítica es la parte fácil. Si damos la vuelta al argumento y decimos que los únicos tipos de proyectos ecológicos que hay que emprender son aquellos consistentes en relaciones sociales no jerárquicas, descentralizadas, altamente democráticas y radicalmente igualitarias, entonces el abanico de los proyectos posibles se restringe mucho y quizá ello incluso supone una amenaza para la vida de muchas personas. La adopción de semejante posición ciertamente no está de acuerdo con la exploración abierta de las potencialidades de nuestra especie y, probablemente, impediría el alivio de la tangible miseria material en la que vive gran parte de la población mundial.

Aquí no hay solución alguna para lo que siempre será una situación contradictoria que la de reconocer por completo la naturaleza de esa tensión y, en consecuencia, buscar maneras políticas de vivir con sus efectos. De manera más inmediata, también tenemos que reconocer los efectos derivados de la materialización «en la naturaleza» de ciertos tipos de relaciones sociales. Por ejemplo, si consideramos –como creo que debemos hacer– que los ecosistemas contemporáneos incorporan los entornos construidos de las ciudades y los flujos de capital y mercancías que los sustentan, y si estos ecosistemas son materializaciones de relaciones sociales capitalistas, entonces, ¿qué transformaciones sociales y ecológicas factibles (como opuestas a catastróficamente destructivas) tenemos a nuestra disposición? Esta no es, en modo alguno, una pregunta fácil de responder, pero también aquí las respuestas típicamente fáciles y simplistas que ofrece gran parte del movimiento ecologista simplemente no funcionarán (véase el capítulo 13).

3. La cuestión de la tecnología

«La tecnología revela el modo mediante el cual el hombre se enfrenta con la naturaleza, el proceso de producción mediante el cual este sustenta su vida, lo cual deja también al descubierto el modo en que se conforman sus relaciones sociales y las concepciones mentales que fluyen de ellas»[68]. Aunque sea una completa equivocación atribuir a Marx determinismo tecnológico alguno («revela» no puede interpretarse como «determina»), la centralidad de la tecnología y de las elecciones tecnológicas a la hora de incrustar las

[68] K. Marx, *Capital*, cit., p. 352.

relaciones sociales en proyectos ecológicos (y a la inversa), significa que hay que prestar una cuidadosa atención a este tema. Grundmann tiene sin duda sólidos motivos cuando señala algunas de las profundas tensiones del planteamiento del propio Marx[69]. Si, por ejemplo, la maquinaria empleada por el capital no solamente desposee a los trabajadores de su plusvalor, sino que también les priva de su habilidad y virtuosismo al mismo tiempo que media sus relaciones con la naturaleza de maneras alienantes, entonces la autorrealización (por mucho que insistamos en la colectividad del proyecto y en el potencial para un auténtico «reencantamiento») puede estar en peligro por razones tecnológicas. Algunos tipos de tecnologías van en contra incluso del objetivo de ejercer un mayor control sobre la naturaleza, ya que implican grandes riesgos medioambientales y mínimos beneficios sociales. Pero el problema es todavía más profundo. Las combinaciones tecnológicas que el capitalismo nos trasmite (con sus combinaciones particulares de proyectos socioecológicos) o bien tienen que ser rotundamente rechazadas (como muchos ecologistas sugieren ahora), o gradualmente transformadas de formas que encajen mejor con las relaciones sociales socialistas y con las concepciones mentales que fluyen de ellas (como las que se refieren a la relación con la naturaleza). Aquí entran en juego los argumentos sobre la «tecnología apropiada» y «lo pequeño es hermoso», no como principios o trayectorias tecnológicos necesarios para la construcción del socialismo, sino como un conjunto de interrogantes sobre la futura organización tecnológica de una sociedad socialista[70]. Cómo cribar las elecciones tecnológicas para que minimicen en vez de acentuar los riesgos de la relación metabólica con la naturaleza es entonces una parte clave del problema social y político que debemos resolver.

4. La dialéctica de lo común y la diferencia

Dado que gran parte de la crítica ecológica radical ahora en boga tiene sus raíces en el anarquismo, habitualmente ha tomado el camino de hacer hincapié en la comunidad, la localidad, el lugar, la proximidad a la «naturaleza», la particularidad y la descentralización (profundamente hostiles a los poderes del Estado), en oposición a las más tradicionales preocupaciones socialistas por la universalidad de las luchas del proletariado y el derrocamiento del capitalismo como sistema de dominación histórico mundial. Cualquier proyecto ecosocialista tiene que enfrentarse a esa oposición. Creo que aquí un materialismo histórico más *geográfico*, un materialismo que sea más sensible ecológicamente, tiene mucho que ofrecer tanto en términos de análisis como de posibles transformaciones. La lucha *general*

[69] R. Grundmann, *Marxism and Ecology*, cit.
[70] B. Commoner, *Making Peace with the Planet*, cit.

contra formas de dominación capitalistas siempre está formada por luchas *particulares* contra tipos específicos de proyectos socioecológicos en los que están comprometidos los capitalistas y contra las relaciones sociales específicas, que presuponen (contra la comercialización forestal y la gestión de los bosques en los Himalayas, los grandes proyectos hidráulicos en California o la energía nuclear en Francia). Por ello, la articulación de principios de lucha socialistas varía mucho en función de la naturaleza y la escala del proyecto socioecológico al que se enfrentan. Y, por la misma razón, la naturaleza de la transformación socialista depende decisivamente de las posibilidades socioecológicas existentes en relación con determinados proyectos particulares, presentando una apariencia muy diferente en Nicaragua o Zimbabue respecto a la que puede asumir en Suecia y siendo igualmente muy distintos si estamos lidiando con las finanzas multinacionales o nos enfrentamos a un caso de residuos médicos almacenados junto a un proyecto de construcción de viviendas. Pero en este punto es donde merece la pena reflexionar sobre las presunciones *generales* de la transición al socialismo. El socialismo no versa necesariamente sobre la construcción de homogeneidad. La exploración del potencial de nuestra especie también puede incorporar presumiblemente la búsqueda creativa y la exploración de la diversidad y la heterogeneidad. Los proyectos socioecológicos que muestren su preocupación por las cuestiones ligadas con la alienación (y con el reencantamiento), así como con la apertura de diversas posibilidades de autorrealización, pueden ser considerados como parte fundamental de un futuro socialista. Los fracasos del capitalismo para producir otra cosa que desarrollo geográfico desigual de una anodina y mercantilizada homogeneidad es, sin duda, una de las características más llamativas de estos.

Aquí la literatura ecologista radical, que se concentra en la construcción del lugar, el biorregionalismo y temas similares, tiene algo creativo que ofrecer, en parte como un excelente terreno para la crítica de la producción de despilfarro del capitalismo (¿realmente necesitamos embarcar cerveza británica para mandarla a Australia y australiana para mandarla a Gran Bretaña?), así como de su producción de conformidad serializada como sucede en el diseño urbano y casos similares. Mumford describía ilusoriamente la región, por ejemplo, «de modo similar a su artefacto correspondiente, la ciudad, [como] una obra de arte colectiva», que no se encontraba «como un producto acabado en la naturaleza y que no es únicamente la creación de la voluntad y la fantasía humanas». Incorporada a un proyecto socialista de transformación ecológica, semejante manera de pensar aborda la «producción de naturaleza» como diversas obras de arte localizadas, ligadas a la creación de diferencias ecosistémicas, que puedan respetar la diversidad de culturas, lugares y ecosistemas. La riqueza de la capacidad humana frente a la complejidad y la diversidad, en un contexto

de libre explotación de la riqueza, la complejidad y la diversidad que se encuentra en el resto de la naturaleza, puede convertirse en una parte vital de todo proyecto ecosocialista. «Cada uno de nosotros –dice un biorregionalista como Peter Berg– habita un "terreno de conciencia" determinado en gran parte por el lugar en el que moramos, el trabajo que hacemos y la gente con la que compartimos nuestras vidas»[71]. Y no hay ninguna razón en absoluto para no acompañarle en su razonamiento de que «la recreación de culturas humanas solidarias y sostenibles» debería ser «parte del "verdadero trabajo" de nuestro tiempo». Al hacer esto se está haciendo eco de algo que se deriva tanto de Raymond Williams como de Heidegger.

Pero aquí también alcanzamos el punto de separación del ecosocialismo respecto a una pura política biorregionalista, del lugar y de la comunidad local. El problema es que hay más que un atisbo de autoritarismo, vigilancia y confinamiento en el localismo forzado de semejante política descentralizada y una ingenua creencia en que (1) el respeto por la diversidad humana es compatible con la creencia de que todas las sociedades descentralizadas necesariamente se construirán a sí mismas «sobre los valores (¡ilustrados!) de democracia, libertad, justicia y otras desideratas similares»[72], en vez de en términos de esclavitud, opresión sexual y similares[73]; (2) que puede superarse el «empobrecimiento» que a menudo acompaña a la autarquía comunal y a las fuertes restricciones sobre el comercio exterior, y (3) que las restricciones sobre los movimientos de la población, unidas a la exclusión de perturbadores «forasteros», de alguna manera pueden encajar con los ideales de maximizar las libertades individuales, la democracia y la apertura hacia los «otros». Las saludables advertencias de Iris Young (véase el capítulo 12) respecto a la pesadilla de la política comunitaria en la que la comunidad queda definida *en contra* de otras y por ello se formula de una manera totalmente excluyente, chovinista y racista, no se pueden ignorar tan fácilmente[74]. Cuando Goldsmith condescendientemente dice, por ejemplo, que «se podría permitir que un cierto número de forasteros se establecieran», pero que no «tomarían parte en el funcionamiento de la comunidad hasta el momento en que los ciudadanos los eligieran para ser uno de ellos»[75], la inclinación hacia una política neofascista de exclusión es demasiado clara para ser cómoda. El «ecologismo» de la derechista Liga Lombarda activa en el norte de Italia, por ejemplo, comparte exactamente esa perspectiva no solo con respecto a la inmigración de no italianos, sino

[71] Peter Berg, citado en D. Alexander, «Bioregionalism: Science or Sensibility», cit., p. 170.
[72] Kirkpatrick Sale, *Dwellers in the Land; The Bioregional Vision*, San Francisco (CA), Sierra Club Books, 1985.
[73] A. Dobson, *Green Political Thought*, cit., p. 122.
[74] Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.
[75] Edward Goldsmith, citado en A. Dobson, *Green Political Thought*, cit., p. 97.

también respecto a movimientos de población procedentes del sur de Italia. Además, en este pensamiento hay una presunción de que las biorregiones vienen dadas, por la naturaleza o por la historia, en vez de ser *construidas* mediante una variedad de procesos entrelazados que operan con escalas temporales y espaciales muy diferentes. En otras palabras, las biorregiones se consideran, de una manera fundamentalmente antidialéctica, como cosas en vez de cómo productos inestables de procesos cambiantes. Esto plantea a su vez la siguiente pregunta: ¿a qué escala debería definirse una *biorregión*, un *lugar* o una *comunidad humana*?

Tenemos que concluir que la política ecosocialista debe prestar atención a una política en la que la «universalidad» tenga un doble significado. Esto está bien expresado en la regla de Young de que «la universalidad, concebida como participación e inclusión de todos en la vida social y moral, no implica universalidad en el sentido de adopción de un punto de vista general, que deja atrás filiaciones, sentimientos, compromisos y deseos particulares»[76]. La constante negociación de la relación entre esos dos sentidos de la universalidad, ya se lean a través de diferencias de género, etnicidad o de otras filiaciones sociales, o a través de la diversidad de los proyectos socioecológicos que pueden ser explorados bajo el socialismo, debe por ello mantenerse en el centro del pensamiento ecosocialista.

5. La cuestión de las escalas temporales y espaciales

A primera vista, la cuestión de la escala parece un asunto puramente técnico. ¿Dónde, por ejemplo, empiezan los ecosistemas (o los proyectos socioecológicos) y dónde acaban? ¿En qué se diferencia un estanque del mundo? ¿Cómo es que procesos que tienen profundas consecuencias a una escala se vuelven irrelevantes a otra? Haila y Levins sostienen que «las cuestiones de la escala apropiada están entre los desafíos teóricos fundamentales que plantea la comprensión de las interacciones sociedad/naturaleza»[77]. Señalan que «no hay una única manera "correcta"» de definir las escalas temporal y espacial: están constituidas por organismos considerados de tal manera que simultáneamente están presentes a diferentes escalas en cualquier espacio particular de la naturaleza (véase el capítulo 10). Si, como sucede con la perspectiva dialéctica (véase el capítulo 2), no hay unidades básicas a las que todo pueda reducirse entonces la elección de la escala con la que se examinan los procesos resulta decisiva y problemática. La dificultad se ve agravada por el hecho de que las escalas temporal y espacial a las que funcionan los seres humanos como agentes ecológicos también han estado cambiando. William Cronon señala, por ejemplo, que incluso antes de que comenzara el asentamiento

[76] I. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., p. 105.
[77] Y. Haila y R. Levins, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society*, cit., p. 236.

colonial en Nueva Inglaterra, el comercio de larga distancia desde Europa estaba poniendo en contacto a dos ecosistemas que hasta entonces estaban esencialmente aislados, de tal manera que comercializó la cultura material de los indios y disolvió sus anteriores prácticas ecológicas[78]. Si pensamos ahora en la escala que definen los flujos de mercancías y de dinero que nos ponen el desayuno en la mesa, y cómo ha cambiado esa escala durante los últimos cien años, entonces inmediatamente resulta evidente que hay una inestabilidad en la definición de la escala que surge de las prácticas de acumulación de capital, de intercambio mercantil y de procesos similares (véanse los capítulos 9 y 10).

Sin embargo, como señala Neil Smith, «la teoría de la producción de la escala geográfica» (a lo que yo añadiría también la producción de temporalidades) «está extremadamente subdesarrollada»[79]. Parece implicar la producción de una jerarquía de escalas imbricadas (de lo global a lo local) que nos deja siempre con la cuestión político-ecológica de cómo «arbitrar y traducir entre ellas». El razonamiento ecológico es increíblemente confuso precisamente en este punto. Por un lado, los especialistas gaianos en el cuidado de la salud del planeta piensan globalmente y pretenden actuar globalmente, mientras que los biorregionalistas y los anarquistas sociales quieren pensar y actuar localmente presumiendo, muy erróneamente, que cualquier cosa que es buena para lo local es buena para el continente o el planeta. Pero en este punto el tema se torna profundamente político y ecológico, porque para que el poder político actúe, decida sobre proyectos socioecológicos y regule sus imprevistas consecuencias, también tiene que estar definido a una cierta escala (y en el mundo contemporáneo los Estados-nación, mayoritariamente creados en los últimos cien años, mantienen una posición privilegiada, aunque no tenga necesariamente ningún sentido político-ecológico). Pero esto también dice algo muy concreto sobre las tareas a las qué debe enfrentarse todo proyecto ecosocialista. Por una parte, se producirán presumiblemente continuas transformaciones de las prácticas humanas, que redefinirán las escalas temporales y espaciales, mientras que, por otra, deberán crearse estructuras de poder político dotadas de la capacidad de «arbitrar y traducir entre» las diferentes escalas dadas por los diferentes tipos de proyectos. También aquí parece que una perspectiva ecosocialista tiene una enorme importancia para el pensamiento socialista en cuanto a cómo hay que explorar las potencialidades humanas y sobre qué tipo de instituciones políticas y estructuras de poder pueden crearse, que sean sensibles a las dimensiones ecológicas de un determinado proyecto socialista.

---

[78] W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*, cit., p. 99.
[79] N. Smith, «Geography, Difference and the Politics of Scale», en J. Doherty *et al.* (eds.), *Postmodernism and the Social Sciences*, cit., p. 72.

V. Epílogo

Marx una vez señaló que «al final de todo proceso de trabajo obtenemos un resultado que ya existía al comienzo en la imaginación del trabajador»[80]. El propósito del tipo de trabajo en el que me he involucrado aquí es intentar producir clarificaciones conceptuales que puedan incorporarse a las prácticas políticas de una crítica del capitalismo y de la construcción del socialismo. Pero, como Eckersley señala tan perspicazmente, las aspiraciones liberadas por análisis de este tipo «deben estar críticamente relacionadas con el conocimiento del presente de cada uno, uniendo de ese modo el deseo con el análisis y [conduciendo] a un informado compromiso cultural, social y político». Completar mi argumentación significa desarrollar maneras de conceptualizar y representar temas ecológicos de formas que se dirijan a las aspiraciones del movimiento obrero, de ciertos segmentos de los movimientos feministas y ecologistas, así como de esos afroamericanos que en el Left Bank Jazz Club de Baltimore hace más de veinte años, de forma totalmente correcta, definieron como su principal problema medioambiental la presidencia de Richard Nixon.

[80] K. Marx, *Capital*, cit., p. 174.

TERCERA PARTE

ESPACIO, TIEMPO Y LUGAR

PRÓLOGO A LA PARTE III

Hay una buena cantidad de evidencia histórico-geográfica para la tesis de que diferentes sociedades (marcadas por diferentes formas de organización económica, social y política y diferentes circunstancias ecológicas) han «producido» ideas radicalmente diferentes sobre el espacio y el tiempo. Esta tesis puede elaborarse más. Desde esas múltiples investigaciones se puede construir un aparente consenso en el sentido de que el tiempo y el espacio son construcciones sociales.

Pero por detrás de este aparente consenso, acechan innumerables y potencialmente peligrosas conclusiones. Mientras que, por ejemplo, en las ciencias sociales ahora es prácticamente habitual aceptar como artículo de fe que el espacio y el tiempo están constituidos por –y son constitutivos de– relaciones y prácticas sociales, los discursos actuales a menudo se deslizan hacia una presentación mucho más prosaica en la que las relaciones sociales se producen *dentro* de algún marco preconstituido y estático del espacio y del tiempo. Semejante deslizamiento es todavía más notable, porque pasa casi desapercibido lo que sugiere que desde un principio hay algo radicalmente equivocado en la manera en se interpretan las relaciones entre espacio-temporalidad y socialidad. Por ejemplo, no está claro en absoluto si es o no admisible, o incluso posible, tratar el espacio y el tiempo como cualidades separadas. El número de libros que se concentran solamente en el tiempo (incluso ahora toda una revista está dedicada al tiempo y la teoría social, *Time and Social Theory*) sugiere que la separación está ampliamente aceptada pero que se presta poca atención a los fundamentos o a las consecuencias de esa separación. El fascinante relato de Anthony Aveni en su libro *Empires of Time* se abstiene por completo de cuestionar la naturaleza del espacio, aunque las espacializaciones necesarias para construir el tiempo (como, por ejemplo, en todos los calendarios y relojes) pueblan el texto en prácticamente todas las páginas[1]. Además, ¿la construcción social del espacio y el tiempo implica que se trata de simples convenciones sociales carentes de cualquier base material? Si el espacio y

[1] Anthony Aveni, *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1989.

el tiempo se consideran cualidades materiales, ¿por qué medios, al margen de la imaginación o la intuición, pueden establecerse esas cualidades? ¿Qué vamos a hacer entonces con esos usos metafóricos, claramente no materialistas, de los conceptos de espacio y de tiempo por medio de los que especulamos (en novelas o fantasías) sobre quiénes o qué somos, o podríamos ser, y cómo funciona en general el mundo? Y, finalmente, si la frontera entre los usos materiales y metafóricos se considera irrelevante, como afirman algunos, ¿significa esto que la realidad virtual del ciberespacio que se está construyendo ahora es igual de real e igual de ficticia que cualquier cosa construida hasta la fecha?

Las respuestas a estas preguntas son importantes, porque el espacio y el tiempo son conceptos fundamentales para casi todo lo que pensamos y hacemos. Las conclusiones a las que lleguemos tendrán implicaciones de mucho alcance sobre la manera de entender el mundo y de teorizar sobre él. Por ello, ahora trataré, en primer lugar, de destilar de una amplia literatura histórica, geográfica y antropológica algún sentido de lo que puede significar hablar precisamente de la construcción o «producción» social del espacio y el tiempo. A continuación buscaré, en el capítulo 10, un fundamento metafísico general –una teoría relacional del espacio-tiempo– que parezca apropiada para interpretar las conclusiones histórico-geográficas.

Los conceptos de espacio y de tiempo afectan a la manera en que entendemos cómo es el mundo. También proporcionan un sistema de referencia por medio del cual nos situamos nosotros mismos con respecto a ese mundo (o definimos nuestra «situacionalidad» y «posicionalidad», para utilizar el lenguaje del capítulo 3). Por ello es imposible avanzar más en el análisis del espacio y el tiempo sin invocar el término «lugar». Esto a su vez tiene implicaciones sobre cómo «situamos» las cosas y cómo pensamos sobre «nuestro lugar» en el orden particular de las cosas. Pero la palabra «lugar» también acarrea una plétora de significados. Para empezar, nos topamos con todo la serie de palabras como entorno, localidad, emplazamiento, área, barrio, región, territorio etcétera, que se refieren a cualidades genéricas del lugar. Hay otros términos como ciudad, villa, pueblo, megapolis y Estado, que designan tipos particulares de lugares y todavía otras más como casa, hogar, «zona de influencia», comunidad y nación, que tienen connotaciones tan fuertes de lugar que sería difícil hablar del uno sin el otro. El «lugar» (como el espacio y el tiempo) también tiene un extraordinario abanico de significados metafóricos. Hablamos del lugar del arte en la vida social, del lugar de los hombres en la sociedad, de nuestro lugar en el cosmos, e internalizamos psicológicamente semejantes ideas de modos que nos permite conocer nuestro lugar o sentir que tenemos un lugar en el afecto o la estima de otros. Expresamos normas poniendo a la gente, a los acontecimientos y a las cosas en su lugar «adecuado» e intentamos

subvertir las normas luchando por definir un nuevo lugar («en los márgenes» o «en la frontera», por ejemplo) desde el que los oprimidos puedan hablar. El lugar tiene que ser una de las palabras clave con más estratos e intencionalidades de nuestro lenguaje.

Aunque esta inmensa confusión de significados hace que cualquier concepto teórico del lugar sea sospechoso, considero la generalidad, la ambigüedad y los múltiples estratos de significado como una ventaja. Sugiere alguna unidad subyacente (o proceso de internalización) que, si podemos abordarlo correctamente, revelará mucho sobre las prácticas sociales, políticas y espaciales en interrelación con cada una de las demás en el tiempo. Así, pues, aunque me concentre principalmente en las cualidades territoriales y materiales del lugar, la misma amplitud del término me permite explorar las conexiones internas con otros significados. Sugeriré, por ejemplo, que aunque el colapso de ciertas clases de barreras espaciales haya socavado anteriores y aparentemente seguras definiciones materiales y territoriales del lugar (como «hogar» y «nación»), el mismo hecho de ese colapso (la realidad o incluso la amenaza de la «compresión del espacio-tiempo» o de la construcción del ciberespacio) ha propiciado una renovada atención sobre el análisis de todos los significados metafóricos y psicológicos que, a su vez, generan prácticas materiales conducentes a nuevas definiciones materiales del lugar. Por ejemplo, el miedo al «otro», que ahora parece tan amenazadoramente cercano en todo el planeta, puede conducir a toda clase de comportamientos territorialmente excluyentes. Las exploraciones de este tipo deberían ayudar a clarificar el espinoso problema de la «otredad» y la «diferencia», porque la identidad territorial basada en el lugar –especialmente cuando se combina con diferenciaciones de raza, étnicas, de género, religiosas y de clase– es una de las bases más generalizadas tanto para las movilizaciones políticas progresistas (particularismo militante) como para la política excluyente reaccionaria. Cuando la gente habla sobre «el poder del lugar» parece que o bien se está comprometiendo con un fetichismo aplastante que otorga poder a una cosa, o bien está hablando de un cierto proceso social de construcción del lugar que tiene ímpetu, significado e implicaciones político-económicas sobre cómo será nuestro mundo. Por ello, entender el concepto de lugar de una manera consistente con la constitución social del espacio y del tiempo es un proyecto importante para toda comprensión esencial de los principios del materialismo histórico-geográfico. Pero en esa comprensión esencial también encontramos respaldo empírico y teórico para la perspectiva de que el triunvirato espacio-tiempo-lugar solamente pueda ser comprendido por completo en relación con los procesos de transformación socioecológica examinados en la Parte II.

9
LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

> Allí, donde el centro vital de todo el tiempo y el espacio –llámese cerebro o corazón de la creación– activa todas las funciones; ¿quién es el artista que no habitaría allí?
>
> Paul Klee

I. Los espacios y los tiempos de la vida social

Durkheim señaló en *Las formas elementales de la vida religiosa* que el espacio y el tiempo son construcciones sociales[1]. Los escritos de antropólogos como Hallowell, Lévi-Strauss, Hall y más recientemente Bourdieu, Munn, Hugh-Jones, Gell y Moore, confirman esta opinión: *diferentes sociedades producen conceptos cualitativamente diferentes de espacio y de tiempo*[2]. Sorokin en su extraordinario tratado incorporó firmemente la idea a la agenda de la sociología[3], Yi-Fu Tuan, Donn Parkes y Nigel Thrift, Robert Sack, y Tommy Carlstein y sus colegas, proporcionaron relatos geográficos[4], e historiadores como Aron Gurevich, Jacque Le Goff y Fernand Braudel han profundizado

[1] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Londres, G. Allen & Unwin, 1915 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982].

[2] Alfred Hallowell, *Culture and Experience*, Filadelfia (PA), University of Pennsylvania Press, 1955; Claude Lévi-Strauss, *Structural anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963 [ed. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1976]; Edward Hall, *The Hidden Dimension*, Nueva York, Doubleday, 1966 [ed. cast.: *La dimensión oculta*, México DF, Siglo XXI, 1990]; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Nancy Munn, *The Fame of Gawa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Christine Hugh-Jones, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Alfred Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford, Berg Publishers, 1992; Henrietta Moore, *Space, Text and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[3] Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., Nueva York, American Book Company, 1937-1941.

[4] Y. F. Tuan, *Space and place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977; Robert Sack, *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographical Perspective*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1980; Donn Parkes y Nigel Thrift, *Times, Spaces and Places: A Chronogeographic Perspective*, Nueva York, John Wiley, 1980; Tommy Carlstein, Donn Parkes y Nigel Thrift, *Timing Space and Spacing Time*, Londres, Arnold, 1978.

con considerable detalle sobre los cambios históricos en las concepciones del espacio y del tiempo[5]. Teóricos de la literatura e historiadores del arte como Kristin Ross también han abrazado hace mucho el relativismo del espacio y el tiempo[6], y más recientemente feministas como Daphne Spain lo han convertido en una importante faceta de sus reflexiones[7]. El espacio y el tiempo se aceptan de manera general como construcciones sociales.

Pero esta conclusión va acompañada de toda clase de confusiones y equivocaciones. Por ello empiezo por cuatro puntos aclaratorios:

1. Las construcciones sociales del espacio y del tiempo no salen de la nada sino que son modeladas a partir de las diversas formas de espacio y tiempo que los seres humanos encuentran en su lucha por la supervivencia material. Por ejemplo, la noche y el día, las estaciones, los ciclos de vida en los mundos animal y vegetal y los procesos biológicos que regulan la reproducción humana y el cuerpo, constituyen encuentros típicos con varias clases de temporalidad. Pero cada una de estas se expone a ser modificada o incluso trascendida a medida que aprovechamos las fuentes de energía para convertir la noche en día, la división internacional del trabajo para poner productos frescos en nuestras tiendas durante todo el año, a medida que aceleramos los ciclos de vida de pollos y cerdos mediante la ingeniería genética y crecen las expectativas de vida con la mejora de los niveles de vida y el conocimiento médico. Por ello, resulta fundamental descubrir las diversas propiedades del tiempo y el espacio en el mundo material (a través del estudio de la física, la ecología, la biología, la geología, etcétera). Ese conocimiento nos permite efectuar una elección social en cuanto a qué proceso o procesos particulares se utilizarán para construir el espacio y el tiempo. Ahora se utiliza el movimiento del péndulo o el ritmo de la desintegración radioactiva, mientras que en otras eras pudieron ser los movimientos cíclicos de los planetas y las estrellas o las migraciones de las poblaciones de animales. Decir que el tiempo y el espacio son construcciones sociales no niega su arraigo en última instancia en la materialidad del mundo:

> El tiempo está «en» el universo; el universo no está «en» el tiempo. Sin el universo, no hay tiempo; no hay un antes ni un después. Igualmente, el espacio está «en» el universo; el universo no está «en» una región del espacio. No hay espacio «fuera» del universo[8].

---

[5] Aron Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985 [ed. cast.: *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990]; Jacques Le Goff, *Time, Work and the Culture in the Middle Ages*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1980 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983]; Fernand Braudel, *The Perspective of the World*, Nueva York, Academic Press, 1974.

[6] Véase por ejemplo, K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, cit.

[7] Daphne Spain, *Gendered Spaces*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1992.

[8] Paul Hewitt, *Conceptual Physics: A New Introduction to your Environment*, Boston, Little Brown & Co., 1974, p. 515.

2. Las concepciones del espacio y el tiempo dependen igualmente de destrezas culturales, metafóricas e intelectuales. El auge de la doctrina del «tiempo profundo» desde mediados del siglo XVII a principios del XIX (la idea de que «no hay ninguna señal de un principio y ninguna perspectiva de un final» en la famosa formulación del geólogo James Hutton en 1788) estuvo tan impulsada por visiones metafóricas como por las observaciones de rocas y afloramientos:

   > La interacción de fuentes internas y externas –de teoría informada por la metáfora y de observación afectada por la teoría– marca todo movimiento importante en la ciencia. Podemos comprender el descubrimiento del tiempo profundo cuando reconocemos las metáforas que subyacen a lo largo de varios siglos de debates como una herencia común de todos los pueblos que alguna vez han luchado con enigmas tan básicos como la dirección y la inmanencia[9].

   El tiempo y el espacio pueden ser «hechos de la naturaleza» pero, como con los «valores en la naturaleza» (véase el capítulo 5), no podemos saber lo que son esos hechos fuera de nuestro propio arraigo cultural en el lenguaje, sistemas de creencias y similares.

3. Las construcciones sociales del espacio y del tiempo funcionan con toda la fuerza de los hechos objetivos a los que necesariamente responden todos los individuos e instituciones. Decir que algo está socialmente construido no es decir que es personalmente subjetivo. Gurevich afirma que «hay ciertos conceptos y representaciones universales que son canónicas para la sociedad en su conjunto y sin las cuales no puede construirse ninguna teoría, ninguna idea o sistema filosófico, estético, político o religioso»[10]. Una vez aceptados, conceptos fundacionales como el espacio y el tiempo se vuelven dominantes; «la naturaleza obligatoria de estas categorías sobre todos los miembros de la sociedad» no «significa que la sociedad conscientemente imponga esas normas sobre sus miembros exigiéndoles que perciban el mundo y reaccionen ante él de esta manera particular; la sociedad no es consciente ni de la imposición ni de la aceptación, de la "absorción", de estas categorías e imágenes por sus miembros». Por ejemplo, en las sociedades modernas aceptamos el tiempo que marca el reloj como un hecho objetivo de la vida diaria, aunque ese tiempo sea una construcción social. Proporciona un estándar comúnmente aceptado, al margen la influencia de nadie, al que nos dirijamos para organizar nuestras vidas, para valorar y juzgar toda clase de comportamientos sociales y sentimientos subjetivos. Incluso

---

[9] Stephen Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harmondsworth, Penguin, 1988, p. 7.
[10] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 14.

cuando no nos ajustamos a ese estándar sabemos muy bien contra qué nos rebelamos.

4. Las definiciones sociales del espacio y tiempo objetivos están implícitas en los procesos de reproducción social. Bourdieu muestra, por ejemplo, cómo en el caso del pueblo cabilio del norte de África, la organización temporal y espacial (el calendario, las divisiones dentro de la casa, etcétera) sirven para constituir el orden social mediante la asignación de personas y actividades a lugares y tiempos específicos. El grupo ordena sus jerarquías, sus roles de género y las divisiones del trabajo de acuerdo con un específico modo de organización espacial y temporal. Su elección de la incrustación material de las construcciones sociales del espacio y el tiempo internaliza relaciones sociales (así como el poder institucional y social). El papel de la mujer en la sociedad cabileña, por ejemplo, está definido en términos de espacios ocupados en momentos específicos[11]. Una manera particular de *representar* (como opuesto a utilizar) el espacio y el tiempo orienta las prácticas sociales de modos que aseguren el orden social. Hugh-Jones, en su estudio de los procesos espaciales y temporales en el noroeste del Amazonas, subraya este razonamiento estableciendo la relación entre los principios del espacio-tiempo, que estructuran el cosmos de los grupos indígenas del río Pira Paraná y la construcción de las unidades básicas de la estructura social, las familias y los grupos patrilineales a través del matrimonio y la procreación: los principios del espacio-tiempo articulados en la estructura del cosmos indio funcionan simultáneamente como «una proyección imaginaria de la experiencia presente» y como «una proyección que controla esta y forma parte integral de ella»[12]. Las representaciones del espacio y del tiempo surgen del mundo de las prácticas sociales, pero después se convierten en una forma de regulación de esas prácticas, lo que, como veremos, es la razón de que sean tan frecuentemente impugnadas.

A continuación utilizo dos estudios, de Gurevich y Munn, para desentrañar algunas cuestiones y principios fundamentales, que subyacen en la construcción social del espacio y el tiempo.

II. Aron J. Gurevich y *Categories of Medieval Culture*

Gurevich contrasta las concepciones y prácticas precristianas, cristianas y de comienzos de la época moderna respecto al espacio y al tiempo para clarificar las conexiones existentes con las relaciones sociales y los modos

---

[11] P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, cit.

[12] Ch. Hugh-Jones, C.*, From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, cit.

de establecer valores respecto al «yo», al «otro», a la «naturaleza», etcétera. Afirma que «nuestras categorías modernas de espacio y tiempo tienen muy poco en común con el espacio y el tiempo percibido y experimentado por la gente en otras épocas históricas». A principios del periodo medieval, el espacio y el tiempo no se entendían

> como un conjunto de coordenadas neutrales, sino, por el contrario, como fuerzas misteriosas y poderosas que gobernaban todas las cosas […]. De ahí que tanto el espacio como el tiempo tengan una carga axiológica y emocional: el tiempo y el espacio pueden ser buenos o malos, beneficiosos para ciertas clases de actividades, peligrosos u hostiles para otras; hay un tiempo sacro, un tiempo para alegrarse, un tiempo para el sacrificio, un tiempo para la recreación del mito conectado con el regreso del «tiempo primordial», y de la misma manera que existe un espacio sacro, hay lugares sagrados o mundos completos sometidos a determinadas fuerzas […]. El hombre medieval era consciente de sí mismo como la unidad de todos aquellos elementos de los que estaba creado el mundo […]. En la partícula se subsumía el todo; el microcosmos era una réplica del macrocosmos[13].

Esto tenía profundas implicaciones para la manera en que se pensaba que el «yo» y el «cuerpo» (constituyentes primordiales de la identidad) se relacionaban con el mundo:

> La dependencia del hombre respecto al entorno natural y su incapacidad para aprehenderlo como un objeto sobre el cual puede actuar desde fuera, encuentran su reflejo cultural en la idea de la analogía interior entre el hombre, el «microcosmos», y el mundo, el «megacosmos», que tienen la misma estructura y están formados por los mismos elementos, y también en la imagen del cuerpo humano «cósmico»: incompleto, no claramente diferenciado del mundo que lo rodea en el que se funde, abierto a este mundo y absorbiéndolo dentro de sí mismo[14].

La comprensión del espacio y del tiempo iba unida a la autoevaluación[15]. Los «rasgos característicos de la cultura popular medieval y, por lo tanto, de la imaginación popular» estaban constituidos por «el levantamiento de todas las barreras entre el cuerpo y el mundo, por la fluidez de la transición entre ellos»[16]. Por eso nada podía ser más «natural» que «hacer del hombre la medida de todas las cosas», porque se pensaba que el «hombre» era inseparable de la naturaleza e internalizaba todas ellas. Aquí encontramos los orígenes medievales de lo que más tarde sería la «presunción leibniziana» (véase el capítulo 3).

---

[13] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit.
[14] *Ibid.*, p. 32.
[15] *Ibid.*, p. 85.
[16] *Ibid.*, p. 54.

Además, si la distinción entre los individuos o grupos (familias, clanes, comunidades) y la tierra se consideraba muy porosa y nebulosa, los seres humanos podían utilizar su lugar –su granja por ejemplo– «como un modelo del universo»[17]. El resultado era producir una concepción de «habitar en la tierra» que se aproxima mucho a lo que más tarde Heidegger expresaría con mucha fuerza (véase el capítulo 9). Gurevich dice del periodo medieval precristiano:

> El lugar de la morada ha «crecido unido» a sus propietarios tan íntimamente que ninguno de los dos es concebible sin el otro. Igual que el hombre poseía la granja, ella a su vez le «poseía» a él y ponía su propio sello sobre su personalidad [...]. La topografía escandinava no se basa en coordenadas puramente geográficas: está saturada de significado emocional y religioso, y el espacio geográfico representa al mismo tiempo el espacio mitológico-religioso. Cada uno de ellos se adentra sin esfuerzo en el otro[18].

La manera medieval de considerar el espacio y el tiempo era *relacional* y *dialéctica* en vez de absoluta. El espacio y el tiempo no existían «fuera y antes de la experiencia; venían dados solamente por la propia experiencia de la que formaban una parte indisoluble que no podía ser separada del tejido viviente»[19]. Esto definía un sentido particular de la situacionalidad y la posicionalidad de los seres humanos en relación al mundo. Sin embargo,

> con la transición desde el paganismo al cristianismo, la concepción del espacio que tenía el hombre medieval sufrió una radical transformación estructural. El espacio cósmico, el espacio social y el espacio ideológico recibieron una estructura jerárquica.

La espacio-temporalidad quedó indisolublemente unida a conceptos religiosos y morales de forma que el conocimiento positivo quedó tan saturado de significados bíblicos que «los valores religiosos y éticos se superponen y anulan a los valores puramente cognitivos». El cristianismo rompió la cosmovisión cíclica del tiempo y la sustituyó por una visión más escatológica en la que había un principio, una culminación y un final, de tal manera que el tiempo se volvió «lineal e irreversible»[20]. La conciencia cristiana del «tiempo como drama», en el que «la vida terrenal y toda la historia se ven como el escenario de una lucha entre el bien y el mal», hizo que el momento de libertad de elección interna fuera un momento crítico para el proceso histórico. No obstante, semejantes actos no podían abstraerse

[17] *Ibid.*, pp. 45-47.
[18] *Ibid.*, pp. 48-49.
[19] *Ibid.*, p. 102.
[20] *Ibid.*, p. 111.

de las rutinas diarias. El resultado fue una variedad de concepciones espacio-temporales que se derivaban de diferentes modos de experiencias (agrícola, política, eclesiástica, militar, etcétera), aunque estas dispares concepciones espacio-temporales estaban subordinadas a la concepción cristiana general. La búsqueda de la autorrealización y la redención «estaba entendida como movimiento en el espacio; el santo podía ser llevado al paraíso igual que el pecador podía ser arrojado al infierno»[21]. Dado que el espacio situado más allá de los límites de la cristiandad «perdía sus cualidades positivas», la propagación del espacio cristiano se volvió parte de una lucha a menudo violenta para arrancar espacio a las fuerzas del mal. El espacio geográfico, el escenario giratorio de un drama temporal, de ese modo «se expande y aumenta en complejidad», al mismo tiempo que se produce «una anexión progresiva del espacio interior del alma humana que revela riquezas insospechadas hasta entonces». Gurevich concluye que de este modo observamos que ni el espacio ni el tiempo se concebían como formas «anteriores a la materia»; ambos son «tan reales como el resto de las criaturas de Dios».

III. Nancy Munn sobre *The Fame of Gawa*

El estudio de Nancy Munn, *The fame of Gawa*, trata de la formación del valor a través de las prácticas espacio-temporales encontradas en un pequeño atolón (con una población no mucho mayor de quinientas personas) dentro de la cadena de islas que constituyen el archipiélago de Massim, al noroeste de Papúa Nueva Guinea[22]. Munn sitúa los tres conceptos de *espacio*, *tiempo* y *valor* en el corazón de un «nexo relacional» que actúa como «un *modelo* o un *esquema generativo* […] para construir relaciones intersubjetivas en las que el valor tanto se *crea* como se *significa*»[23]. Comienza su estudio con la afirmación de que las prácticas socioculturales «no se producen simplemente en o a través del tiempo y el espacio» sino que también «constituyen (crean) el espaciotiempo […] en el que transcurren». Los actores están, pues, «produciendo concretamente su propio espaciotiempo».

Munn rastrea la formación de sistemas simbólicos de significado –de *valores*– a través de las prácticas socioculturales que construyen socialmente el espacio y el tiempo. Diferentes formas de espacio-tiempo se derivan de diferentes prácticas sociales. Esto significa que en la sociedad de Gawa el espacio-tiempo es multidimensional y jerárquicamente dependiente de las clases de prácticas sociales que se estén considerando. El resultado es

---

[21] *Ibid*., p. 740.
[22] N. Munn, *The Fame of Gawa*, cit.
[23] *Ibid*., p. 121.

generar una «compleja interacción de los inconmensurables espaciotiempos de diferentes transacciones» en vez de «cualquier tipo de espaciotiempo homogéneo definido por determinados marcos calendarizados». Pero inconmensurable no significa desconectado. Gran parte de la actividad gawana consiste precisamente en vincular un dominio de espacio-tiempo y de formación de valor con otro.

En este contexto Munn considera toda una variedad de prácticas. La casa y la huerta forman una esfera de prácticas socioculturales y de construcción del espacio-tiempo a las que se otorgan una elevada connotación de género como el dominio de la mujer y que tienen su propio modelo distintivo para la construcción de significados simbólicos y de valores. Las relaciones entre las unidades familiares, definidas principalmente por el matrimonio y por los intercambios entre grupos (en los que el intercambio no es solo de productos y alimentos cocinados, sino también de regalos muy significativos como canoas), constituyen otra esfera y las dos juntas forman la base para la construcción de una esfera de valoración mucho más amplia estructurada alrededor del ofrecimiento y búsqueda de hospitalidad por y para los varones entre las diversas islas. Esto último extiende el abanico de relaciones espacio-tiempo individuales: «regalar comida a visitantes de ultramar para su propio consumo se percibe como iniciar un proceso espaciotemporalmente ampliado», que permite que «la comida sea convertida en prestigio». A la inversa, el consumo de alimentos en la esfera doméstica por uno mismo se percibe como un valor negativo por la contracción del espacio-tiempo que implica.

Estas relaciones hospitalarias entre los varones de las islas crean un mundo espacio-temporal fundado en contactos y relaciones interpersonales, que fundamentan el sentido del valor (prestigio) en una órbita limitada.

Sin embargo, el intercambio de conchas dentro del *kula* está mucho menos limitado y «constituye la red regional más amplia de su mundo de islas» en la que los varones pueden establecer conexiones «con contemporáneos lejanos con los que tienen poca o ninguna relación directa». La circulación de las conchas, y de los nombres unidos a ellas, las libera de lo local y las convierte en «el sujeto del discurso a través del cual se vuelven disponibles en otros lugares y tiempos». El intercambio del *kula* construye un espacio-tiempo intersubjetivo a un nivel de valor (espacio-temporales) completamente diferente al que se alcanza mediante el ofrecimiento (y el recibimiento) de hospitalidad a (o de) otros hombres. Sin embargo, en ambas relaciones de intercambio –de hospitalidad y del *kula*– el valor adquirido, aunque queda registrado primordialmente mediante la actividad del varón, también tiene una fuerte base femenina: «En la base del poder masculino para controlar y transformar el espaciotiempo está el

nivel de control femenino, que forma los fundamentos dinámicos y la precondición del nivel masculino del proceso»[24].

El análisis de Munn implica que «la representación evaluativa del yo por otros significativos», es «intrínseca al proceso de producción del valor», y que «al producir un nivel determinado de extensión espaciotemporal más allá del yo los actores producen su propio valor»[25]. «El espaciotiempo sociocultural» es la medida relevante del valor, que se describe «en términos de la capacidad relativa de un acto para extender o ampliar lo que llamo el espaciotiempo intersubjetivo; un espaciotiempo de relaciones yo-otro formadas en y a través de actos y prácticas»[26]. De ese modo, el valor se vuelve «general y relacional, en vez de particular y sustantivo»[27]. Desde el punto de vista de la sociedad gawana en su conjunto, esto significa que su «viabilidad *interna*» depende por completo de «su evaluación positiva por parte de otros *externos*», que depende de la constitución de «un modo de espaciotiempo formado a través de las dinámicas de la acción». Se trata de una concepción del espacio-tiempo muy relacional.

El relato de Munn plantea varias cuestiones. Aunque «el modo de espaciotiempo formado en un determinado tipo de práctica es también una formación del yo de los actores», existe una importante distinción entre *construcciones directas* a las que se llega a través de las actividades dentro de la huerta o de la hospitalidad, por una parte, y las *construcciones indirectas* generadas por el intercambio de conchas en el *kula*, por otra. Esta distinción afecta al modo en que se forma y se expresa el valor (el significado). Aunque ambas construcciones producen mediaciones simbólicas (que incluye maneras específicas de hablar –discursos– y representaciones espaciales simbólicas), las construcciones indirectas como el intercambio del *kula* dependen mucho más de la abstracción y la generalización de las nociones de espacio-tiempo y de valor y, como tales, requieren la formación de discursos socioculturales específicos *sobre* el espacio-tiempo y el valor para que puedan mantenerse. Las denominaciones, la memoria y el lenguaje quedan atrapados en este proceso.

Esto plantea el problema de cómo se hacen las traducciones de un dominio de prácticas espacio-temporales (así como de los discursos y símbolos asociados) a otro, ya que no estamos tratando con mundos completamente separados, sino con construcciones entrelazadas que nos llevan desde las huertas y las casas al ampliado espacio-tiempo de los intercambios de conchas del *kula*. Munn sostiene que «el intercambio de canoas

[24] *Ibid.*, p. 160.
[25] *Ibid.*, p. 15.
[26] *Ibid.*, p. 9.
[27] *Ibid.*, p. 8.

por brazaletes de conchas produce una transformación *a lo largo* de estos diferentes niveles de valor del espaciotiempo»[28]. Al pasar desde la producción de la huerta a los intercambio de canoas y de las conchas del *kula*, las canoas surgen como decisivos «intermediarios espaciotemporales» entre el espacio-tiempo interno de los intercambios en Gawa «y la máxima circulación de los brazaletes y collares del *kula* en el mundo del archipiélago». Las canoas, construidas por familias y trasmitidas internamente de un grupo matrimonial a otro, no solo permiten viajar de isla en isla, sino que como regalos permiten que alguien entre en el propio círculo del *kula*.

Sin embargo, una vez que están establecidas, estas abstracciones y discursos cruzados afectan y regulan las prácticas sociales (esta conclusión la comparten Bourdieu y Hugh-Jones). Munn muestra cómo el cuerpo, la casa, las relaciones de reproducción, así como los roles de género, quedan atrapados en un simbolismo más amplio construido alrededor del espacio, el tiempo y el valor. Por ejemplo, el espacio-tiempo corporal sirve en el caso de Gawa «como una señal condensada del espaciotiempo más amplio del que forma parte»[29], mientras las expansiones del espacio-tiempo intersubjetivo creadas mediante los intercambios de la hospitalidad y el *kula* afectan a la dialéctica de la jerarquía y la igualdad dentro de la comunidad considerada en su conjunto[30].

Si la expansión del espacio-tiempo se encuentra en el corazón de la construcción del valor, entonces la contracción del espacio-tiempo (o simplemente el fracaso por expandirlo) significa una pérdida de valor o un «valor negativo». Cuando los gawanos se comen su propia comida en vez de ofrecer hospitalidad a otros lo que hacen de hecho es destruir valores. Pero el mecanismo de negación más importante es la brujería, constituida como un mundo oculto que «disuelve y desordena el orden espaciotemporal abierto y visible cristalizando un significado latente negativo e incluso subvirtiendo los valores potenciales aparentemente positivos de actos de trasmisión en valor destructivo y negativo»[31]. A través de la brujería el prestigio queda subvertido, las comunidades quedan «denostadas» mientras que los individuos sufren melancolía, enfermedades y muerte.

En consecuencia, valoración y desvalorización forman un pareado binario dialécticamente constituido dentro del mundo gawano de prácticas espacio-temporales. El momento negativo tiene importantes consecuencias sociales. La brujería, al atacar a aquellos que individualmente se desvían o acumulan, sirve por un lado para fortalecer las «premisas

---

[28] *Ibid.*, p. 150.
[29] *Ibid.*, p. 17.
[30] *Ibid.*, p. 20.
[31] *Ibid.*, pp. 13-14.

fundamentalmente igualitarias de la sociedad, especialmente porque estas premisas están arraigadas en actos de dar en oposición a conservar o consumir para uno mismo». Por otro, el brujo también ataca a la forma de gobierno en su conjunto haciéndola inviable, provocando así formas de acción colectivas. Munn concluye que «esta dialéctica evaluativa, la formulación, de hecho, de discursos positivos y negativos sobre el yo gawano»

> es intrínseca al proceso transformacional de producción del valor. Realmente, sin estos discursos evaluativos, Gawa no puede producir valor por sí misma, en la medida en que es a través de su operación como los gawanos definen y hacen consciente su propio estado de valor o el estado general de viabilidad de la comunidad[32].

IV. Reflexiones teóricas preliminares

Entonces, ¿qué cuestiones generales se pueden destilar de estos dos análisis?

En primer lugar, de Gurevich yo resaltaría la perspectiva *dialéctica y relacional* del espacio y del tiempo, que impregna el relato medieval, tanto pagano como cristiano. Pero el cristianismo superpuso un punto de vista jerárquico y lineal (ató el espacio a un fin del tiempo) sobre (y sin eliminar) las concepciones más heterogéneas, diversificadas y localizadas de las sociedades bárbaras (una diferencia que en la visión de Gurevich está principalmente asociada con diferencias en la escala de la organización económica y política). Munn propone la misma concepción dialéctica y relacional, pero proporciona un relato mucho más sofisticado y detallado de cómo, en la sociedad gawana, las diferentes construcciones del espacio y del tiempo acompañan a diferentes dominios (típicamente de género) al mismo tiempo que proporcionan maneras de entender las prácticas transformativas que permiten el movimiento de un dominio (por ejemplo, el de la producción dentro del hogar que es mayormente el dominio de la mujer) a otro (como el intercambio de conchas en el *kula* como una práctica espacio-temporal limitada a los hombres). La unidad y multiplicidad finales de los espacios-tiempos, en las que insiste Gurevich como principio general, se encuentran en el relato de Munn representadas como diferentes espacio-temporalidades tangiblemente vinculadas mediante prácticas sociales específicas.

En segundo lugar, de Gurevich yo resaltaría la manera en que se entendían tanto el espacio como el tiempo en la visión del mundo premoderno medieval concebidas no como abstracciones (del tipo con el que ahora estamos todos familiarizados), sino como «*un atributo indisoluble del ser,*

[32] *Ibid.*, p. 271.

tan material como la propia vida»[33]. Aunque Munn no hace semejante afirmación en esa forma, las cualidades materiales del espacio y del tiempo están omnipresentes, incluso cuando –como en las actividades simbólicas o en el caso de la brujería– las relaciones espacio-temporales reales están ocultas a la vista. Munn también sobresale al demostrar el indisoluble vínculo estadounidense, que en general Gurevich da por supuesto, entre el espacio y el tiempo, sosteniendo una y otra vez que «dado que la forma básica del ser social (o sociocultural) es intrínsecamente espaciotemporal, se deduce que el espacio-tiempo no debe abstraerse del concepto analítico de lo sociocultural»[34]. Si este es general y teóricamente el caso, entonces se deduciría que todos esos análisis que se concentran exclusivamente en el espacio o en el tiempo deben fracasar. Munn señala su propia lealtad a esta visión disolviendo la pareja espacio *y* tiempo en el *espacio-tiempo*.

En tercer lugar, merece señalarse en ambos análisis la porosidad del cuerpo humano y del yo en relación al mundo que los rodea, porque este enmarca las relaciones «yo-otro» (incluyendo la relación con la «naturaleza)» de una manera muy particular. No significa que el «individuo» y el «individualismo» no existan, sino que se construía la existencia de los individuos (y en gran medida se practicaba) de maneras bastante diferentes de las concepciones y prácticas modernas. Se consideraba que el yo internalizaba todo lo que hay (una sólida doctrina de las relaciones internas del tipo esbozado en el capítulo 2), pero por ello también vale lo contrario: el yo internaliza todas las cosas, por lo tanto también puede ser la medida de todas las cosas. Esta idea, que se remonta a Protágoras y a los griegos, permite concebir al individuo como un tipo de centro descentrado del cosmos o, dicho en palabras de Munn, «el espaciotiempo corporal sirve como un signo condensado del espaciotiempo más amplio del que forma parte»[35]. De ahí que «el modo de espaciotiempo formado en un determinad tipo de práctica también es una formación del yo de los actores (así como de las relaciones específicas yo-otro mediante las cuales estos yoes están siendo definidos)». La consecuencia es hacer «(más) evidente la intersección del problema de la significación del valor con el de la constitución del sujeto».

Esta concepción relacional del yo merece un análisis más detallado. Marilyn Strathern proporciona algunas pistas adicionales:

> El individuo occidental socializado, internamente controlado, debe surgir como un *microcosmos del proceso de domesticación* por el cual los recursos naturales reciben un uso cultural […]. La única relación interna aquí es la manera en que las partes de un individuo le «pertenecen» a él o a

[33] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 310.
[34] N. Munn, *The Fame of Gawa*, cit., p. 268.
[35] *Ibid.*, pp. 14, 17.

> ella. Otras relaciones influyen desde el exterior. De ese modo, los atributos de una persona son modificados por la presión externa, como lo son los atributos de las cosas, pero permanecen siendo intrínsecos a la identidad de él o de ella […]. Así, la modificación extrínseca transforma o controla atributos intrínsecos, pero no desafía su estatus como la propiedad definitiva de la entidad en cuestión. Las refracciones de esta metáfora de la mercancía sugieren una imagen de personas que se presentan respecto a sus propios yoes como los propietarios originales de sí mismos[36].

Por el contrario, el «individuo de la Melanesia es una conmemoración viviente de las acciones que lo produjeron»:

> Las personas son la forma objetivada de las relaciones y no se trata de la supervivencia del yo, sino de la supervivencia o finalización de relaciones. Comer no implica necesariamente alimentarse; no es un acto intrínsecamente beneficioso, como se entiende en la perspectiva occidental de la mercancía que considera que de ese modo el yo perpetúa su propia existencia. Por el contrario, comer expone a la persona de Melanesia a todos los eventuales peligros de las relaciones de las que él/ella está compuesto […] El crecimiento en términos sociales no es un reflejo de la alimentación; en realidad, al ser un adecuado receptáculo para la alimentación, la persona que se alimenta atestigua la efectividad de una relación con la madre, el padre, el marido de la hermana o quienquiera que esté ocupándose de la alimentación. El consumo no es una simple cuestión de autosustitución, sino el reconocimiento y seguimiento de las relaciones […]. El yo como sujeto individual existe […] en su capacidad para trasformar relaciones[37].

La concepción relacional del yo, de la identidad individual y, en consecuencia, de la identidad política indica un mundo que se asemeja no solo a las perspectivas del razonamiento dialéctico y de la filosofía de las relaciones internas (véase el capítulo 2), sino también al de los ecologistas «profundos» (como Naess, examinado en el capítulo 7). Constituye un rechazo de la perspectiva del mundo tradicionalmente atribuida a Descartes, Newton y Locke e indica una concepción relacional de la espacio-temporalidad. También supone una disolución de las dualidades del hecho/valor y materia/mente, que impregnan gran parte del pensamiento occidental. Más adelante abordaremos las consecuencias de semejante perspectiva del mundo.

Sin embargo, lo que falta en el relato de Gurevich (aparte de su falta de preocupación por el género) es alguna noción de cómo las relaciones yo-otro y los valores se conectan a las maneras específicas en las que el espacio-tiempo

---

[36] Strathern, Marilyn, *The Gender of Gift*, Berkeley (CA), University of California Press, 1988, p. 135.
[37] *Ibid*., p. 302.

llega a ser socialmente construido tanto en la esfera del discurso como en las de las prácticas, las relaciones sociales, las creencias, las instituciones y el poder político-económico. Aunque Gurevich *afirma* que todas las categorías de la cultura medieval estaban mutuamente entrelazadas, no obstante opta por tratar las cuestiones de la riqueza, el trabajo, el dinero y el valor separadamente de las cuestiones del espacio-tiempo[38]. Si bien insiste en que fue la manera en que todos estos conceptos fundacionales funcionaban conjuntamente lo que constituyó los «parámetros de la personalidad humana medieval y las directrices de su concepción del mundo y de sus modelos de comportamiento, como maneras en las que los seres humanos llegaron a ser conscientes de sí mismos»[39], Gurevich fragmenta las piezas del rompecabezas de maneras que hacen difícil reconstruir el conjunto. Este problema del análisis de Gurevich lo aborda mejor Munn, y hay tres puntos en particular de su elaboración sobre los que quiero llamar la atención.

En primer lugar, las relaciones quedan incrustadas en las cosas –alimentos, canoas, conchas del *kula*–, planteando de ese modo el enigma general que Marx abordó bajo la rúbrica de «el fetichismo de las mercancías», o como lo prefiere formular Marcel Mauss en la pregunta con que comienza *Ensayo sobre el don*: «¿Qué poder reside en el objeto que hace que su receptor deba comportarse de modo recíproco?»[40]. Mauss, al buscar una respuesta para el enigma de las relaciones basadas en el don, reconoce que la cosa entregada «posee en sí misma un alma» y que «hacer un don a alguien es hacer un regalo de una parte de uno mismo». Por ello hay que devolver a los otros lo que en realidad es parte integral de ellos mismos:

> esa cosa que viene de la persona no es solo moralmente, sino física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes, ya sean muebles o inmuebles, esas mujeres o esos descendientes, esos rituales o esos actos de comunión: todos ejercen un poder mágico o religioso sobre ti. Finalmente, la cosa entregada no es algo inerte. Dotada de vida, a menudo con una individualidad, busca regresar a […] su «lugar de origen», o a producir […] un equivalente que la reemplace.

La consecuencia es crear una «mezcla de lazos espirituales entre las cosas que en algún grado pertenecen al alma y a los individuos y grupos que en cierta medida se tratan entre sí como cosas». Aquí es evidente el paralelismo con la célebre tesis del fetichismo de Marx en la que el intercambio de mercancías en el mercado transforma las relaciones entre las personas en relaciones entre cosas, mientras que de igual forma dota a las cosas de

---

[38] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 290.
[39] *Ibid.*, p. 298.
[40] M. Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reasons for Exchange in Archaic Societies*, Londres, Routledge, 1990, p. 3 [ed. cast.: *Ensayo sobre el don*, Madrid, 2009].

valores sociales. Pero hay algo que falta en la explicación de Mauss sobre cómo los objetos se vuelven activos en relación a la gente.

La respuesta de Munn consiste parcialemente en insistir en la espacio-temporalidad del proceso de valoración, que necesita cosas (alimento, canoas, conchas del *kula*) como mediadores que, por así decirlo, puedan llevar el mensaje del prestigio de la persona a través del espacio y el tiempo. Pero Munn también muestra que este desarrollo depende del lenguaje:

> Cuando un hombre joven que quiere empezar a avanzar en el *kula* comienza a hacerlo, no solo tiene que desarrollar sus propias habilidades discursivas *kula*, sino también escuchar las discusiones de hombres mayores, aprendiendo el camino de las historias, metáforas, nombres etcétera, que son pertinentes para el *kula*[41].

El *discurso* sobre la cosa o, más en general, los discursos *evaluativos* son fundamentales para las *prácticas* espacio-temporales de valoración tanto de la cosa como de la persona. Sin el acto de nombrar, la memoria, los discursos, todo el proceso de constitución de un mundo mediado de relaciones espacio-temporales se desplomarían. La circulación oral de los nombres de hombres, conchas e islas «es un aspecto exponencial del espaciotiempo emergente del *kula*»:

> El prestigio da forma a la expansión espaciotemporal del yo efectuada mediante actos de influencia mediante la refundición de estos actos influyentes (conmoviendo la mente del otro) en el movimiento de circulación del propio nombre […]. La circulación de nombres los libera, despojándolos de esas particularidades y convirtiéndolos en el tema del discurso a través del cual se vuelven disponibles en otros tiempos y lugares[42].

La circulación de información y la construcción de discursos sobre las cosas (aunque esos discursos no sean más que «el lenguaje del dinero», como lo llamaba Marx) entonces y ahí, como aquí y ahora, se convierten en una faceta decisiva no solo de la construcción de las relaciones espacio-tiempo, sino también de la constitución del valor, al margen de su fetichización, tanto de la gente como de las cosas. El poder de los objetos y de las cosas sobre nosotros, el hecho de que parezcan tener vida propia y poseer valor por su propia cuenta depende por completo de la manera en que los discursos del valor los envuelven y los dotan de significado simbólico.

Aquí me parece útil recapitular la conceptualización general que se expuso en el capítulo 4. Allí sostenía que los discursos están internalizados

---

[41] N. Munn, *The Fame of Gawa*, cit., p. 109.
[42] *Ibid.*, p. 117.

como creencias, arraigados dentro de prácticas materiales y modos de relación social dentro de marcos institucionalizados, que operan como formas de poder político y económico. De la misma manera, los discursos *internalizan* acontecimientos, experiencias, estructuras y relaciones de poder, pero no como un simple reflejo. Actúan para constituir el mundo en virtud de las múltiples traducciones y transformaciones que los vinculan a esos otros dominios de acción entendidos como un todo. Si las cosas parecen tener vida propia es solamente porque se considera que esas cosas que se manejan en la esfera de las prácticas materiales internalizan los efectos discursivos del poder político y económico y de relaciones espacio-temporales. Solo en esos términos podemos separar las diversas partes del problema de a qué se debe que las cosas queden imbuidas de relaciones sociales y operen con tal fuerza que parecen gobernarnos (por ejemplo, como hace habitualmente el dinero) más despiadadamente de lo que cualquier dictador podría esperar hacerlo nunca. Esto a su vez puede explicar por qué el único poder del que carecen los dictadores es del poder de cambiar los fundamentos del lenguaje.

Pero el análisis de Munn también revela una dialéctica de la *valorización* y la *desvalorización* como medio de controlar la desigualdad y de asegurar algún tipo de solidaridad social comunitaria. La negación del valor es tan importante como su producción. Cuando Mauss señala lo «locamente extravagante» que puede volverse el *potlatch* (una frase que Derrida considera reveladora de la locura subyacente de la razón económica), está señalando a un sistema que niega valores con la misma velocidad con que los crea. Como el *potlatch*, la brujería en Gawa niega valores y de ese modo impide concentraciones de riqueza imponiendo un cierto tipo de democracia igualitaria.

La dinámica de todo esto se torna una cuestión decisiva, una cuestión que falta en el análisis de Munn donde parece como si los gawanos vivieran en un proceso autocontenido de construcción de espacio-tiempos intersubjetivos. Sus estudios de Gawa se desarrollan, por ejemplo, como si los isleños estuvieran completamente libres de influencias coloniales.

Pero evidentemente ese no es el caso y aquí la concepción general de Gurevich de las cambiantes concepciones del espacio y el tiempo a lo largo de los periodos bárbaro, cristiano y comienzos del moderno ofrecen una perspectiva bastante más adecuada de al menos la amplitud y la profundidad de cambios potenciales. ¿Cómo podemos, por consiguiente, reflexionar sobre estas dinámicas?

V. La fuerza externa y la construcción social del espacio y el tiempo

Las sociedades cambian y crecen, se transforman desde dentro y se adaptan a las presiones e influencias del exterior. Las concepciones objetivas pero socialmente determinadas del espacio y el tiempo deben cambiar para acomodarse a nuevas prácticas materiales de reproducción social, a nuevas formas de asignar valor.

¿Cómo se llega a semejantes cambios? En algunos casos la respuesta es simple. Los nuevos conceptos del espacio-tiempo y del valor han sido impuestos por la mera fuerza mediante la conquista, la expansión imperial o la dominación neocolonial. El asentamiento europeo en América del Norte impuso concepciones totalmente extrañas del tiempo y del espacio sobre las poblaciones indígenas, por ejemplo, y al hacerlo alteró para siempre el marco social dentro del que la reproducción de estos pueblos podía, si acaso, producirse[43]. El relato de Cronon sobre el impacto del asentamiento colonial sobre los indios de Nueva Inglaterra de nuevo es relevante[44]. Surgió un conflicto sobre las diferentes maneras en que estaban construidas la espacio-temporalidad y el valor:

> Mientras que las aldeas indias se movían de hábitat en hábitat para encontrar la máxima abundancia con el mínimo trabajo y reducir así su impacto sobre la tierra, los ingleses creían en los asentamientos permanentes y los reclamaban […]. La inmovilidad inglesa pretendía reemplazar a la movilidad india; aquí se encontraba el conflicto central sobre las maneras en que indios y colonos se relacionaban con su entorno. La lucha era sobre dos maneras de vivir y de utilizar las estaciones del año, y se expresaba en el modo en que dos pueblos concebían la propiedad, la riqueza y las fronteras del paisaje[45].

Y aunque cada aldea india tenía derechos de soberanía que definían su territorio político y ecológico, los derechos nunca eran individuales ni «para siempre». La gente poseía lo que hacía con sus propias manos, pero había «poco sentido de la acumulación o del uso exclusivo» precisamente porque «la necesidad de diversidad y movilidad» les llevaba «a evitar adquirir mucha propiedad excedente». La movilidad significaba que no tenían derechos permanentes sobre la tierra. Poseían derechos de uso que no «incluían muchos de los privilegios europeos comúnmente asociados con la propiedad de la tierra: un usuario no podía impedir (y no veía necesidad de hacerlo) que los miembros de otra tribu entraran en esas tierras o

---

[43] Véase por ejemplo, A. Hallowell, *Culture and Experience*, cit.
[44] W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*, cit., p. 50.
[45] *Ibid.*, p. 53.

recogieran alimentos no agrícolas de ellas, y no tenía ninguna concepción de obtener una renta de ellas». Los indios tampoco «poseían cualquier otra clase de tierra como bancos de almejas, lagunas de pesca, zonas de recogida de bayas [...] y también aquí el concepto de derecho de usufructo era vital, ya que diferentes grupos podían tener diferentes pretensiones sobre el mismo trozo de tierra dependiendo de cómo lo utilizaran». Los derechos de propiedad, «en otras palabras, cambiaban con la utilización ecológica»[46]. La «venta» de tierra por los indios a los colonizadores se concebía por parte de los indios como un pacto para compartir la tierra y su uso en vez de enajenarla. «Para la manera inglesa de entender estas transacciones, lo que se vendía no era un puñado de derechos de usufructo aplicados a una variedad de diferentes "territorios", sino la propia tierra, un área cuyos límites en teoría permanecían fijos al margen de la utilización que se hiciera de ella» y estas tierras, además, se enajenaban «para siempre». A la abstracción de fronteras legales enajenadas «a perpetuidad» se añadía la abstracción del precio (y de la renta de la tierra), una medida del valor de la propiedad calculada sobre una escala unitaria. «Más que cualquier otra cosa, lo que diferenciaba a las concepciones de propiedad inglesas de las indias era el tratamiento de la tierra y la propiedad como mercancías comercializadas en el mercado». El sistema de valor de los colonizadores estaba establecido en una matriz de espacio-tiempo socialmente construida opuesta radicalmente a la de la comunidad india.

El orden urbano ha sido igualmente sometido a un cambio sobreimpuesto. La imposición de un orden espacial matemáticamente racional en la casa, las aulas, el pueblo, los cuarteles e incluso en la misma ciudad de El Cairo, por ejemplo, fue un eje central de un proyecto de finales del siglo XIX para adecuar Egipto a los marcos disciplinarios del capitalismo europeo. Timothy Mitchell señala que «colonizar no se refiere simplemente al establecimiento de una presencia europea, sino también a la propagación de un orden político que inscribe en el mundo social una nueva concepción del espacio, nuevas formas de identidad personal y nuevos medios de construir la experiencia de lo real»[47].

Semejantes imposiciones no se recibían necesariamente bien. La propagación de un sistema capitalista de valores y su correspondiente sentido del espacio-tiempo intersubjetivo ha supuesto con frecuencia una feroz batalla para socializar a diferentes pueblos en una red común de disciplina espacio-temporal implícita en la organización industrial, y para hacerles respetar las particiones de los territorios y los derechos de la tierra especificados en términos estrictamente cartesianos. Aunque abundan las acciones

[46] *Ibid*., p. 63
[47] Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. ix.

de defensa contra semejantes imposiciones, las definiciones públicas del tiempo y el espacio, a lo largo de gran parte del mundo contemporáneo, han sido mayormente impuestas por medio del desarrollo capitalista. Mitchell describe sus cualidades de la siguiente manera:

> La especificación precisa del espacio y de la función que caracteriza a las instituciones modernas, la coordinación de estas funciones en disposiciones jerárquicas, la organización de la supervisión y la vigilancia, la delimitación del tiempo en horarios y programas, todo esto contribuye a construir un mundo que parece consistir no en un complejo de prácticas sociales, sino en un orden binario: por un lado, los individuos y sus actividades, por otro, una estructura inerte que de alguna manera se encuentra aparte de los individuos, que existe antes que ellos y que contiene y proporciona un marco para sus vidas. Semejantes técnicas han dado origen a la peculiar metafísica de la modernidad, en la que el mundo parece resolverse en la forma bidimensional de individuo frente a aparato, práctica frente a institución, vida social y su estructura o realidad material y su significado[48].

Si tal descripción es correcta (y tendré motivos para regresar en breve a las razones de su predominio), entonces la porosidad y la fluidez, por ejemplo, del cuerpo en el espacio y el tiempo que señalan Gurevich y Munn da paso a la presunción occidental del individuo como una entidad preformada en el seno de un conjunto de estructuras absolutas del espacio y el tiempo.

VI. La impugnación de la construcción social del espacio y el tiempo

El sentido público del tiempo y el espacio es frecuentemente impugnado desde dentro del orden social. Esta impugnación surge en parte de la resistencia individual y subjetiva frente a la autoridad absoluta del reloj y la tiranía del mapa catastral. La literatura y la pintura moderna y posmoderna están llenas de señales de rebelión contra medidas simplemente matemáticas y materiales del espacio y del tiempo, mientras que los psicólogos y sociólogos han revelado a través de sus análisis un mundo muy complicado y, a menudo, confuso de representaciones personales y sociales, que se apartan significativamente de las prácticas públicas. Así, el espacio y el tiempo personal no concuerdan automáticamente con el sentido público dominante de ambos y, como muestra Tamara Hareven, hay intrincadas maneras en las que el «tiempo familiar» puede ser integrado con –y utilizado para compensar– el apremiante poder del «tiempo industrial» de descualificación y recualificaciones de la mano de obra y de las pautas

---

[48] *Ibid.*, p. xii.

cíclicas del empleo[49]. Más significativamente, las diferenciaciones de clase, de genero, culturales, religiosas y políticas en las concepciones del tiempo y el espacio frecuentemente se convierten en escenarios de conflicto social. De semejantes luchas pueden surgir nuevas definiciones de lo que es el tiempo y el lugar correcto para todo, así como de las propiedades objetivas correctas del tiempo y del espacio. Quizá sean oportunos unos cuantos ejemplos de tal conflicto o negociación.

1. La lucha de clases y definición del espacio-tiempo

En el capítulo de *El capital* sobre «La jornada de trabajo»[50], Marx recoge una conversación ficticia entre un capitalista y un trabajador. El primero insiste en que una jornada de trabajo justa viene medida por el tiempo que necesita un trabajador para recuperar suficientes fuerzas como para regresar al trabajo al día siguiente y en que un salario diario justo viene determinado por el dinero requerido para cubrir los costes diarios de reproducción. El trabajador replica que semejante cálculo ignora el acortamiento de la vida del trabajador o de la trabajadora como consecuencia de la constante dureza del trabajo y que la medida de una jornada de trabajo y de un salario justos resulta completamente diferente cuando se calcula sobre una vida de trabajo. Marx sostiene que ambas partes tienen razón desde el punto de vista de las leyes del intercambio mercantil, pero que las diferentes perspectivas de clase dictan diferentes horizontes temporales para el cálculo social. Marx sostiene que ante semejante igualdad de derechos la fuerza es la que decide. La historia de la lucha sobre la jornada de trabajo, la semana de trabajo, el año de trabajo (vacaciones pagadas) y la vida de trabajo (jubilación y derecho a una pensión) posteriormente ha quedado grabada en toda la geografía histórica de la lucha de clases[51]. Marx señaló cómo los capitalistas estiraban y distorsionaban las nociones del tiempo en provecho propio. Cuando el Estado pretendía regular el trabajo infantil, «la antropología capitalista» decidió que «la infancia acababa a los diez o como mucho a los once años». Cuando se controló la duración de la jornada de trabajo, el reloj de la fábrica se movía deprisa o despacio según hacía falta. Cuando las ideas sobre el día y la noche eran importantes para definir las condiciones de los contratos, los jueces fueron los que establecieron los significados adecuados de esos términos. Cuando se estableció el tiempo para la comida, la maquinaria siguió funcionando.

---

[49] Tamara Hareven, *Family Time and Industrial Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[50] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 233-235.

[51] E. P. Thompson, «Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present*, vol. 38, 1967; Davis Roediger y Philip Foner, *Our Own Time: A History of American Labor and the Working Day*, Londres y Nueva York, Verso, 1989.

Semejante disciplina del tiempo dependía decisivamente de la construcción de espacios de vigilancia específicos. Aquí Marx se anticipa a Foucault cuando crípticamente cita a los apologistas burgueses del siglo XVIII:

> Para «extirpar la holgazanería, el libertinaje y el exceso» y promover un espíritu de industria […] el capital propone este acreditado dispositivo: encerrar a tales trabajadores cuando se vuelven dependientes del apoyo público, en una palabra, cuando se vuelven indigentes, en un «*hospicio ideal*». Semejante lugar debe ser una «casa del terror» y no un asilo para pobres «en el que están abundantemente alimentados, calurosa y decentemente vestidos y donde apenas trabajan». En esta «casa del terror, en este hospicio ideal, los pobres trabajarán catorce horas diarias, dejando el tiempo adecuado para las comidas de tal manera que quedarán doce horas de trabajo neto» […]. La «casa del terror» para indigentes, con la que el alma capitalista de 1770 solamente soñó, fue construida unos cuantos años después en la forma de un gigantesco «hospicio» para el trabajador industrial. Se llama la «fábrica». Y esta vez, el ideal palidece ante la realidad[52].

La lucha sobre la espacio-temporalidad en el proceso laboral es feroz y se lleva a cada nicho y rincón de la producción:

> Todas estas minucias que con uniformidad militar regulan a golpe de reloj los tiempos, límites y pausas del trabajo, no fueron el producto de la fantasía parlamentaria. Se desarrollaron gradualmente según las circunstancias como leyes naturales del moderno modo de producción. Su formulación, reconocimiento oficial y proclamación por el Estado fueron el resultado de una larga lucha de clases[53].

Leído como un relato de la constitución de la espacio-temporalidad dentro de un determinado modo de producción y de creación de valor, el capítulo de Marx sobre «La jornada de trabajo» es tan clarividente como fecundo y ha producido una multitud de estudios y comentarios posteriores.

2. Luchas de género y definición del espacio-tiempo

La asignación de género que llevaba el «padre tiempo» proporciona un segundo ejemplo. Bajo el capitalismo el tiempo se interpreta de manera bastante diferente de acuerdo con los roles de género por medio del curioso hábito de definir solamente como valioso el tiempo de trabajo que se dedica a vender la fuerza de trabajo directamente a otros. Pero como señala Frieda Forman, la larga historia de confinamiento del mundo de la mujer a

---

[52] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 262-263.
[53] *Ibid.*, p. 268.

los ciclos temporales de la naturaleza ha tenido como resultado la exclusión de la mujer del tiempo lineal de la historia patriarcal, convirtiendo a las mujeres en «extranjeras en el mundo del tiempo definido por el varón»[54]. En este caso, la lucha consiste en desafiar el tradicional mundo del mito, la iconografía y el ritual en el que la dominación masculina sobre el tiempo corre paralela a la dominación sobre la naturaleza y las mujeres como «seres naturales». Esta es una cuestión que Julia Kristeva aborda directamente en términos de una subjetividad femenina que está vinculada, como sostiene en uno de sus ensayos más importantes, a *tiempos cíclicos* (repetición) y al *tiempo monumental* (eternidad), mientras que queda excluida del *tiempo lineal* de la historia, de los proyectos, de la «teleología, de la partida, de la progresión y de la llegada»[55]. Este último tiene mucho que ver con la *producción*, mientras que el primero se refiere principalmente a la *reproducción*, «supervivencia de la especie, la vida y la muerte, el cuerpo, el sexo y el símbolo». Kristeva sostiene que cuando se evoca «el nombre y destino de las mujeres, uno piensa más en la generación de *espacio* y en la formación de la especie humana que en el *tiempo*, en el devenir o en la historia»[56]. Cuando William Blake insistía, por ejemplo, en que «el tiempo y el espacio son seres reales. El tiempo es un hombre, el espacio una mujer y la parte masculina de la mujer es la muerte»[57], estaba expresando una extendida suposición alegórica que tiene fuertes ecos contemporáneos. La incapacidad para relacionar el tiempo del nacimiento (y todo lo que eso implica) con la preocupación masculina por la muerte y la historia es, en opinión de Forman, uno de los más profundos campos de batalla psicológicos entre hombres y mujeres, así como en el movimiento feminista. Kristeva divide al movimiento feminista entre una corriente que busca un lugar en la historia junto a los hombres (igualdad, derechos civiles y políticos, etcétera); una segunda que persigue una identidad femenina separada con su propio sentido distintivo del tiempo-espacio (como hacen las ecofeministas), y una tercera ola que desea un lugar de amor maternal y sufrimiento (y el sentido espacio-temporal que lo acompaña) en un intento de revolucionar las nociones dominantes intersubjetivas de espacio-tiempo y valor.

Esta clase de argumentos discursivos están internalizados en las prácticas sociales. Mark Wigley ofrece un interesante ejemplo al hilo de la consideración de los principios y prácticas arquitectónicas establecidas en los textos renacentistas fundacionales de Alberti. Wigley sostiene que Alberti tomó de Jenofonte la idea de que la sexualidad de la mujer no puede ser autocontrolada, «porque su sexualidad fluida desborda y

[54] F. Forman y C. Sowton (eds.), *Taking our Time: Feminist Perspectives on temporality*, Oxford, Pergamon Press, 1989.
[55] Julia Kristeva, *The Kristeva Reader* (editado por Toril Moi), Oxford, Basil Blackwell, 1986.
[56] *Ibid.*, p. 190.
[57] Citado en F. Forman y C. Sowton (eds.), *Taking our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, cit.

perturba interminablemente» sus propias fronteras, así como las fronteras de los hombres, «alterando […] si es que no cuestionando» la identidad de estos últimos (nótese la dialéctica relacional del flujo y la permanencia). El control y la sujeción de la mujer son vitales para la identidad masculina:

> el papel de la arquitectura es explícitamente el control de la sexualidad […]. En Jenofonte, la institución social del matrimonio está naturalizada en función de la división espacial de género […] El matrimonio es la razón para construir una casa. La casa aparece para construir un espacio para la institución. Pero el matrimonio ya es espacial. No puede ser pensado fuera de la casa que es la condición de su posibilidad antes que su espacio[58].

Dentro de la casa, bajo la protección del hombre, la mujer aprende su lugar «natural», «aprendiendo el lugar de las cosas» y controlando los espacios del hogar y de ese modo «internalizando el mismo orden espacial que la encierra a ella». Este orden espacial, proponía Jenofonte, «es en sí mismo algo bello […] más hermoso que cualquiera de las posesiones que ordena».

Aquí hay dos cuestiones importantes. La primera es que la por otra parte fluida identidad social de la mujer está constreñida por su inserción en un espacio limitado: la casa. La segunda es que el ordenamiento del espacio –considerado como algo bello– es más importante que lo que ordena, creando una máscara estética para una relación social intensamente definida por el género.

Alberti desarrolla el argumento de Jenofonte de dos maneras. En primer lugar, «enclaustrar» y controlar todas las funciones corporales ayuda a asegurar una frontera para el cuerpo aislado, estableciendo espacios de pureza e individualidad, que están protegidos de la porosidad que caracteriza, por ejemplo, al relato de Gurevich del yo medieval. En segundo lugar, la privatización de la sexualidad dentro del hogar (el espacio interior de los dormitorios) se vuelve importante:

> El propósito de Alberti no debe entenderse como la privatización de una sexualidad preexistente como «aquello que es privado». El cuerpo que se privatiza queda nuevamente sexualizado. De hecho, es un cuerpo nuevo. La nueva sexualidad se produce en el mismo momento de su privatización. Todo el conjunto de mecanismos estratégicos que definen y constituyen la casa están implicados en la producción de esta sexualidad como tal[59].

---

[58] Mark Wigley, «Untitled: The housing of gender», en B. Colomina (ed.), *Sexuality and Space*, Princeton (NJ), Architectural Press, 1992, p. 342.
[59] *Ibid*., p. 346.

La producción del espacio es la producción de la sexualidad y de los roles de género. Pero tanto en la obra de Alberti como posteriormente, esta ecuación se enmascara y se vuelve opaca, a menudo a través de la apelación a principios abstractos de belleza del tipo que proponía Jenofonte. Wigley sostiene que este «enmascaramiento» en la representación y el discurso está conectado con la inserción en la casa de un espacio masculino privado e individualizado: el estudio, un espacio intelectual más allá de la sexualidad y del poder de la mujer que era el espacio de una identidad masculina aislada dedicada a la escritura, la producción de diarios (por ejemplo, el de Samuel Pepys) y memorias, a la protección de registros genealógicos, documentos legales y el lado «serio» de los asuntos financieros. Ese tipo de espacio hizo posible un cierto tipo de discurso «monádico» (Leibniz probablemente tuvo un estudio de esta clase), señalando una retirada del «caos de la vida diaria» y el modelado del conocimiento y la identidad a través de la producción de textos elaborados en espacios cerrados, seguros y muy privados. La materialidad del cuerpo y la textualidad del yo perceptivo se separaron (como en la obra de Descartes) y de ese modo entraron en constante tensión entre sí. Allucquère Stone señala que «semejantes cambios en la economía social, tanto del cuerpo como del sujeto, sirven con mucha facilidad a los propósitos de la acumulación de capital». La producción de «un cuerpo privatizado y de un sujeto apartado de la esfera pública» construyen una mónada social aislada abierta a la manipulación[60].

Si Wigley tiene razón, las formas discursivas (como memorias, diarios y pensamientos privados de los individuos) no pueden ser separadas de los espacios construidos, con una asignación de género, en donde se producen (como el estudio aislado, el dormitorio privatizado y el vestidor de la mujer), de la misma manera que no pueden ser separadas del poder y las relaciones sociales (como las de género) y de las formas institucionales (como la de la economía familiar) materializadas en el «bello» ordenamiento de los espacios domésticos presentes en el hogar burgués. La rebelión de las mujeres contra los discursos y las prácticas espacio-temporales que las contienen y las controlan forma entonces parte integral de la actual lucha sobre los valores con las que están imbuidas las prácticas espacio-temporales.

Las propuestas de Alberti permanecieron en general como proposiciones genéricas durante gran parte del Renacimiento, pero se convirtieron en una realidad mucho más sólida a partir del siglo XIX en Gran Bretaña y Estados Unidos. La particular combinación de autoridad, subyugación y privación de poder en función del género que acompañó a la organización

---

[60] Allucquère Stone, «Will the Real Body Please Stand Up? Boundaries Stories about Virtual Cultures», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991.

del interior del espacio doméstico y al diseño de la vivienda en el siglo XIX está bien documentada[61], al igual que lo está la lucha protagonizada por las mujeres en pro de la definición de ordenamientos espaciales alternativos del espacio doméstico para conseguir una concepción totalmente diferente de los roles de género[62]. Pero como muestra tan hábilmente Marion Roberts, la reorganización de Londres a partir de 1945, inspirada por el Plan Abercrombie, incorporó explícitamente principios espacio-temporales de reproducción social y de relaciones de género al diseño interior de la vivienda, así como a la organización espacial del conjunto de la ciudad: el resultado fue hacer difícil que las mujeres pudieran escapar del rol estereotipado de género que se le asignaba de ama de casa, madre y jefa del espacio doméstico[63]. Las ideas de Alberti se habían hecho realidad. Pero después también fue desde ese espacio de aprisionamiento y marginalización desde donde Betty Friedan en *The Femenine Mystique* lanzó su poderoso ataque feminista sobre «el problema que no tenía nombre» precisamente porque su ubicación había quedado tan tapada[64].

3. Definiciones ecológicas versus definiciones mercantiles de la espacio-temporalidad

Imaginemos una conversación entre un economista y un geólogo sobre el horizonte espacio-tiempo para la óptima explotación de un recurso mineral. El primero sostiene que el horizonte temporal apropiado viene establecido por el tipo de interés y el precio de mercado, pero el geólogo, con una concepción muy diferente del tiempo, sostiene que la obligación de cada generación es dejar para la siguiente una parte proporcional de cualquier recurso dado. No hay ninguna manera lógica de resolver la discusión y también se resuelve por la fuerza. Las instituciones dominantes del mercado que prevalecen con el capitalismo establecen horizontes temporales mediante el tipo de interés y en la mayoría de los escenarios del cálculo económico (incluyendo la compra de una casa con una hipoteca) ahí acaba la historia. Aquí identificamos la potencialidad para la creación de un conflicto social que se deriva por completo del horizonte temporal sobre el que va a actuar el resultado de una decisión. Mientras que

[61] Stuart M. Blumin, *The Emergence of the Middle Class: Social Experience in the American City, 1760-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 179-191; Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood: «Women's Sphere» in New England, 1780-1935*, New Haven (CT), Yale University Press, 1977; Ann Douglas, *The feminization of American culture*, Nueva York, Knopf, 1977.
[62] Véase Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution: a History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*, Cambridge (MA), MIT Press, 1981.
[63] Marion Roberts, *Living in a Man-Made World: Gender Assumptions in Modern Housing Design*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.
[64] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1963 [ed. cast.: *La mística de la feminidad*, Barcelona, 1965].

los economistas a menudo aceptan la máxima keynesiana de que «a largo plazo, todos muertos» y que el corto plazo es el único horizonte temporal razonable en el que implementar las decisiones económicas y políticas, los medioambientalistas insisten en que las responsabilidades deben juzgarse de acuerdo con un horizonte temporal mucho más largo dentro del cual deben conservarse todas las formas de vida (incluyendo la de los humanos). Las posturas opuestas en cuanto al tiempo son evidentes (véase el capítulo 7). Si las prácticas son capitalistas, entonces el horizonte temporal no puede ser el de los medioambientalistas. El propósito de la retórica de la sostenibilidad es dirigir la política pública hacia horizontes temporales mucho más allá de los que se encuentran en el mercado.

Las utilizaciones y definiciones del espacio son igualmente un terreno de enfrentamiento entre ecologistas y economistas. Los primeros tienden a operar con una concepción mucho más amplia del dominio espacial de la acción social, señalando los efectos indirectos de las actividades locales sobre los modelos de uso que afectan al calentamiento global, a la formación de lluvia ácida y al expolio del conjunto de los recursos. Semejante concepción espacial entra en conflicto con las decisiones que se toman con el objetivo de maximizar la renta de la misma en un lugar determinado sobre un horizonte temporal establecido por el precio de la tierra y el tipo de interés (véase el capítulo 13). La diferencia existente entre el movimiento ecologista y la gestión medioambiental (y lo que en muchos aspectos hace que sea tan especial y tan interesante) es precisamente la variedad de concepciones del tiempo y del espacio que aplica a las cuestiones de reproducción y la organización social.

La complejidad del control social por medio del ordenamiento espacial (y a la inversa, las complejas maneras en que la transgresión de fronteras espaciales cuestiona los órdenes sociales), requiere un análisis sofisticado. Los espacios simbólicos y la semiótica de los ordenamientos espaciales, por ejemplo, crean textos que tienen que leerse en términos sociales. La organización espacio-temporal interna del hogar, de los lugares de trabajo o de las ciudades es el resultado de luchas por la estabilización o la perturbación de significados sociales libradas por parte de fuerzas sociales opuestas. La fijación de la espacialidad mediante edificaciones materiales crea espacios sólidamente construidos que materializan valores sociales negociados o impuestos (como sucede con todas las formas de transformación medioambiental, véase el capítulo 8). El control espacializado de grupos indeseados –los sin techo, los gitanos, los asistentes a las *raves,* los ancianos– y la estigmatización espacial es un fenómeno generalizado en la sociedad contemporánea como lo era en el mundo medieval[65]. Pero del mismo modo, la búsqueda de la emancipación

[65] David Sibley, *Geographies of Exclusion*, Londres, Routledge, 1995.

del control social infunde el deseo, el anhelo y en algunos casos incluso las prácticas de buscar un espacio «al margen de» las relaciones y valoraciones sociales hegemónicas. Los espacios «en los márgenes» se convierten en espacios valorados por aquellos que desean establecer diferencias (véase el capítulo 5). Ese anhelo metafórico a menudo se ha trasladado a la acción mediante la formación de comunidades utópicas, comunas en tierras lejanas o migraciones. La búsqueda de lo que Foucault llama la «heterotopía» –un espacio de libertad fuera del control social– resulta la prueba viviente de lo vital que es el ordenamiento espacial para las prácticas e instituciones de un proceso social cargado de poder.

Las ocupaciones, las manifestaciones, el asalto a la Bastilla o de la embajada de Estados Unidos en Teherán, el derribo del Muro de Berlín, la ocupación de una fábrica o del edificio de la administración de una universidad, son todas ellas señales de ataques contra el orden social establecido. El comienzo de un orden social nuevo requiere un cambio radical de la espacio-temporalidad. Para separase del pasado, los vencedores de la Revolución Francesa no solo idearon un nuevo calendario[66], también dejaron atrás todos los viejos espacios de los privilegios y construyeron un nuevo conjunto de espacios ceremoniales coherentes con sus objetivos revolucionarios[67]. Los *communards* parisinos, por poner otro ejemplo, dejaron gustosamente de lado sus apremiantes tareas de organizar la defensa del París revolucionario en 1871 para derribar la columna Vendôme. La columna era el odiado símbolo de un poder ajeno que les había gobernado durante mucho tiempo; era un símbolo de esa organización espacial de la ciudad que había puesto a tantos segmentos de la población «en su sitio» con la construcción de los bulevares de Haussmann y la expulsión de la clase obrera del centro de la ciudad.

Haussmann impuso una concepción totalmente nueva del espacio sobre el tejido de la ciudad, una concepción apropiada para un nuevo orden social basado en los valores del capitalismo (especialmente del capital financiero) y en la vigilancia del Estado. La transformación de las relaciones sociales y de la vida cotidiana imaginada en la revolución de 1871 suponía, o eso sentían los *communards*, la reconstrucción de los espacios interiores de París de acuerdo con una imagen no jerárquica diferente. Ese impulso era tan poderoso que el espectáculo público del derribo de la columna de Vendôme se convirtió en un momento catalizador de la afirmación del poder *communard* sobre los espacios de la ciudad[68]. Los

---

[66] Véase Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley (CA), University of California Press, 1985.
[67] Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988, pp. 126-137.
[68] K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, cit.

communards trataron de construir un orden social alternativo no solo reocupando el espacio del que habían sido expulsados con tan poca ceremonia, sino tratando de remodelar las cualidades sociales objetivas del propio espacio urbano con una imagen no jerárquica y comunitaria. La posterior reconstrucción de la columna fue una reacción similar a la construcción del Sacré Coeur en los altos de Montmartre, en expiación de los supuestos pecados de los *communards*. Esto último (como he señalado en otra parte[69]) fue un intento por parte de las fuerzas de la reacción de modelar la memoria mediante la construcción de un determinado lugar y de ese modo de poner «en su lugar» al París revolucionario.

El objeto de estos ejemplos es poner de manifiesto cómo el espacio social, cuando está impugnado dentro de la órbita de una determinada formación social, puede empezar a adquirir nuevas definiciones y significados. Esto se debe a que la constitución social de la espacio-temporalidad no puede divorciarse de la creación de valor o, por esa razón, de los discursos, las relaciones de poder, la memoria, las instituciones y las formas tangibles de prácticas materiales mediante las cuales las sociedades humanas se perpetúan a sí mismas. Las interconexiones están ahí, siempre visibles.

VII. Perspectivas histórico-materialistas sobre la constitución social del espacio y el tiempo

Si el espacio y el tiempo son ambos sociales y objetivos, entonces se deduce que los procesos sociales (a menudo conflictivos) definen su objetivación. ¿Cómo pueden estudiarse entonces estos procesos? En primera instancia, las objetivaciones del espacio y el tiempo deben entenderse sin recurrir al mundo de los pensamientos, las ideas y las creencias (aunque su estudio siempre sea provechoso), sino partiendo del estudio de los procesos materiales de reproducción social. Voy a poner un ejemplo. A menudo pido a los estudiantes que empiezan a estudiar geografía que reflexionen sobre la procedencia de la última comida que han hecho. Rastrear todos los elementos utilizados en la producción de esa comida revela una relación de dependencia respecto a todo un mundo de trabajo social, que se realiza en muchos lugares diferentes bajo relaciones sociales y condiciones ecológicas de producción muy diferentes. Esa dependencia llega incluso más lejos cuando consideramos los materiales y los bienes utilizados indirectamente en la producción de bienes que consumimos directamente. Sin embargo, en la práctica podemos consumir nuestra comida sin el menor conocimiento de la intrincada geografía de las producción y de la miríada de

[69] D. Harvey, *The Urban Experience*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1989.

relaciones sociales que lleva incorporadas en el sistema espacio-temporal que la pone sobre nuestra mesa. La espacio-temporalidad de mi experiencia cuando voy al trabajo, hago una gestión en el banco, compro en el supermercado, cocino, como y duermo en casa, es muy diferente a la que acompaña a la producción e intercambio de las mercancías que compro. Las decisiones que parecen razonables desde el primer punto de vista no son necesariamente las apropiadas desde el segundo. ¿Qué conjunto de experiencias capta mejor la espacio-temporalidad del capitalismo? La respuesta es que «ambas», porque ambas son igualmente materiales y están igualmente construidas históricamente. Y aquí es donde interviene la unidad entre las perspectivas fenomenológicas y político-económicas (que Munn, por ejemplo, defiende) y que señalan el continuo diálogo (en vez de la ruptura) entre el «joven» Marx y el Marx «maduro». Pero también hay otra manera de mirar a esa unidad: a través de la mediación de una cosa llamada «dinero», que relaciona las dos esferas. Cronon lo expresa de la siguiente manera:

> Vivir en la ciudad significa consumir bienes y servicios en un mercado que tiene lazos con gentes y lugares de todos los rincones del planeta, gentes y lugares que permanecen invisibles, desconocidos e inimaginados mientras consumimos los productos de sus vidas. El mercado promueve relaciones de intercambio de una complejidad casi inimaginable y después nos las oculta en el mismo instante en que se crean, en el último momento cuando el dinero en metálico y la mercancía pasan de unas manos a otras y nosotros finalmente consumimos las cosas que hemos comprado[70].

Cronon elabora todo un análisis del desarrollo de Chicago en el siglo XIX alrededor del examen de los flujos cambiantes de mercancías y de las nuevas espacio-temporalidades y sistemas de valores que definen[71]. Sin embargo, la paradoja de Chicago era que

> el mismo mercado, que acercaba cada vez más a la ciudad y al campo dándoles una cultura común y fomentando una comunicación cada vez más íntima entre ellos, *también ocultaba los mismos vínculos que estaba creando. La geografía del capital produjo un paisaje de conexiones difuminadas*. Cuanto más se concentraban los mercados de la ciudad y más extensa era la zona que les surtía, más fácil era olvidar el origen en última instancia de las cosas que se compraban y vendían. [Cursiva añadida][72].

---

[70] W. Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, cit., pp. 378-384.
[71] *Ibid*., pp. 263-266.
[72] *Ibid*., p. 340.

Esta fue la situación que Marx eligió para desarrollar uno de sus conceptos más reveladores, *el fetichismo de las mercancías*[73]. Con ese término intento aprehender la manera en la que los mercados ocultan informaciones y relaciones sociales (y habría que añadir, geográficas). Al ver una mercancía no podemos decir si ha sido producida por alegres trabajadores de una cooperativa italiana, por niños escandalosamente explotados en condiciones de esclavitud en Paquistán, o por trabajadores protegidos por una adecuada legislación laboral y acuerdos salariales en Suecia. Las uvas que descansan en el supermercado son mudas, no podemos ver sobre ellas las huellas de la explotación o decir inmediatamente de qué parte del mundo proceden. Mediante una investigación posterior se puede levantar el velo de esta ignorancia geográfica y social y podemos ser conscientes de estos temas, como sucede en los boicots al consumo de mercancías producidas en condiciones especialmente inhumanas. Pero al hacerlo es necesario ir más allá de lo que revela el mercado. Ese era el programa de Marx: levantar el velo del fetichismo del mercado para contar la historia completa de la reproducción social a través de la producción e intercambio de mercancías.

Para Cronon, ignorar estas interrelaciones «casi infinitas» es «hacer dejación de nuestra responsabilidad moral por las maneras en que modelan los paisajes de cada una de las demás y alteran las vidas de gentes y organismos que están dentro de sus límites»[74]. Si los «otros» que ponen el desayuno sobre nuestra mesa son considerados «significativos», como sin duda deben ser, entonces, ¿qué clases de espacio-tiempo intersubjetivo y qué clase de plan de valoración se está construyendo de ese modo y cómo afecta esto a nuestro sentido del yo y de la identidad moral y política? Si, por ejemplo, consideramos correcto y adecuado mostrar preocupaciones morales por aquellos que contribuyen a poner el desayuno en nuestra mesa, entonces esto implica una extensión de la responsabilidad moral (y de los valores) por toda la intrincada geografía y socialidad de mercados interrelacionados. No podemos razonablemente ir a la iglesia los domingos, hacer copiosos donativos a un fondo para ayudar a los pobres de la parroquia y después entrar ignorantemente en el mercado para comprar unas uvas producidas en condiciones de terrible explotación. No podemos razonablemente abogar a favor de una calidad medioambiental en el vecindario mientras insistimos en una vida de una forma que necesariamente implica contaminar el aire en algún otro sitio. Necesitamos saber cómo el espacio y el tiempo quedan definidos por procesos materiales muy diferentes que nos proporcionan nuestro sustento diario.

---

[73] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 71-83.
[74] W. Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, cit. pp., 384-385.

Pero esa idea merece un escrutinio más profundo. Munn mostró cómo diferentes espacio-temporalidades están definidas por diferentes prácticas sociales en diferentes dominios; que el espacio-tiempo en la sociedad de Gawa es multidimensional y jerárquico, dependiendo de la clase de prácticas que se consideren. Pero ella también muestra la compleja interrelación de espacio-tiempos aparentemente inconmensurables y que existen toda clase de mecanismos sociales que se traducen y se transforman de una espacio-temporalidad a otra. Esos mecanismos sociales descansan sobre relaciones sociales mediadas por cosas (alimentos, canoas, conchas del *kula*). El relato de Munn es complicado en sus detalles, incluso para una población relativamente homogénea de no más de quinientas personas viviendo en una pequeña isla. Existe la posibilidad de que dentro del capitalismo contemporáneo pudiera encontrarse una complejidad y heterogeneidad similar o quizá mucho mayor de espacio-temporalidades. Si es así, necesitamos encontrar los modos de traducción y transformación de una espacio-temporalidad a otra, prestando especial atención al papel mediador de las cosas.

Pero la espacio-temporalidad dentro del capitalismo se describe normalmente como una estructura binaria, que contrasta con las diversas espacio-temporalidades intrincadamente entrelazadas localizadas en el «mundo de vida» de los individuos (como las espacio-temporalidades distribuidas por el género que se encuentran en el hogar) y las espacio-temporalidades «racionalizadas» abstractas atribuidas a la modernidad o al capitalismo (como aquellas que surgen de una discusión del intercambio mercantil). Así es cómo Mitchell (véase la cita anterior) lo describe. Semejante dualidad también parece implícita en el análisis de Marx del fetichismo de las mercancías y es una característica general que se encuentra en autores tan distintos como Lefebvre, Heidegger y Habermas. ¿Es apropiado este dualismo? La respuesta se puede encontrar mediante la consideración de esa «cosa» –el dinero– que tiene el mayor poder para mediar entre estos diferentes dominios.

VIII. La espacio temporalidad de las diversas formas de dinero

El dinero en la sociedad contemporánea es con diferencia la «cosa» más importante en la que las relaciones sociales quedan objetivadas, los valores expresados y los poderes sociales incorporados. Plantea el misterio, ya parcialmente abordado, de cómo una *cosa* puede parecer que tenga tanta vida propia como para gobernar y regular nuestras acciones. El dinero, como una expresión primordial del valor, internaliza algún tipo de espacio-temporalidad: trasmite valores en el tiempo y el espacio al mismo tiempo que

expresa los valores alcanzados mediante determinadas actividades espacio-temporales. La tesis que voy a proponer es que la heterogeneidad de las espacio-temporalidades bajo el capitalismo está estrechamente reflejada en la heterogeneidad del dinero y sus usos.

En los *Grundrisse*, Marx adelanta la tesis de que «donde el dinero no es él mismo la comunidad, debe disolver la comunidad» y así «directa y simultáneamente» convertirse en «la comunidad real»[75]. Pero matiza este argumento distinguiendo tres funciones del dinero, de las que solo la última supone la completa disolución de la sociedad «tradicional».

1. Como *personificación de la riqueza* el dinero tiene una cierta forma sustancial y material (como el oro). Semejantes formas del dinero no se utilizan por lo general para el intercambio, sino que permanecen dentro de la unidad social (del orden social individual, familiar, de parentesco) como símbolos de riqueza, posición y prestigio. Pueden convertirse en joyas, retablos, iconos, objetos simbólicos, etcétera, que pueden trocarse en los portadores de la memoria histórica y en símbolos de la continuidad de los significados sociales (dentro de las familias –la «plata de la familia»–, así como dentro de unidades sociales más amplias). Permanecen dentro de la unidad social, a no ser que se intercambien por regalos, tributos, «comercio» ritualizado de la clase del *kula* o como «dinero de sangre» (compensación por crímenes o pecados cometidos). También pueden ser apropiados por la fuerza bruta. El espacio-tiempo constituido a través de semejantes formas de dinero está normalmente circunscrito espacialmente y es duradero (a no ser, como señala Gurevich hablando sobre los pueblos nórdicos, que las diversas formas de dinero, aunque muy valoradas y perseguidas, sean arrojados al fondo del mar)[76].
2. El dinero utilizado como un *medio de intercambio* no permanece quieto, sino que circula más o menos libremente. Puede funcionar junto al trueque y estructuras basadas en el don e incluso verse implicado en ellas[77]. Semejantes formas del dinero incluyen desde el oro a las monedas y desde avales a documentos de crédito y similares. Además, la intencionalidad del intercambio depende completamente de la concepción de *riqueza* que conlleve: la venta de indulgencias y la compra de otras maneras de apaciguar a los dioses o de entrar en el paraíso (en la mitología griega hacía falta oro para cruzar el río Estigia y llegar al Hades) es tan importante como la utilización del dinero para comprar bienes. La espacio-temporalidad definida por semejantes prácticas depende en

[75] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 221-225.
[76] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 218.
[77] Jonathan Parry y Maurice Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

parte de la intencionalidad o del uso. Por ejemplo, los tributos religiosos en la Europa medieval fluían a Roma que en consecuencia se convirtió en un lugar donde se reunieron una gran cantidad de objetos de valor. Sin embargo, semejantes formas de dinero también dependían de la *confianza* y la *fe* que se ponía en la relación entre el significante (el dinero) y el significado (la riqueza), y eso depende de la capacidad de las personas para dar *crédito* a otras[78]. Por ello, el crédito se encuentra en el origen de la forma dinero, aunque el *sistema* creditico sea una construcción muy posterior. El dinero forma un sistema significante que internaliza un amplio abanico de prácticas, discursos, creencias, instituciones y poderes político-económicos específicos. Este sistema algunas veces amenaza con flotar libremente, incluso con volverse autorreferencial en relación a lo que los significantes se suponen que significan, de ahí la historia específica de las crisis monetarias. La cuestión del crédito, de la confianza y de la fe en la forma dinero afecta a cómo puede funcionar el dinero para mediar relaciones sociales en el espacio y el tiempo[79]. Dada una representación fiable de la riqueza (por ejemplo, taleros de María Teresa), las relaciones de valor entre los participantes pueden liberarse de lugares y espacios ritualmente circunscritos para volverse parte de un mundo espacio-temporal de intercambio más integrado. Una moneda puede viajar llevando consigo sus poderes de representación a través de muchas manos anónimas durante muchos años y sobre extensos espacios, siempre que el crédito, la fe y la confianza tanto en el significante como en las personas que lo dotan de significado esté construida en la estructuración de las relaciones espacio-temporales.

3. Como una *forma de poder social*, el dinero adquiere otra función distintiva. Aquellos que lo poseen pueden utilizarlo para toda clase de propósitos creativos, incluyendo el control sobre el acceso de otros a la riqueza social. El control sobre una cosa se convierte en el control sobre las personas. El dinero es un medio para que los hombres controlen a las mujeres, los señores controlen a sus vasallos, los emperadores controlen sus territorios y para que los capitalistas controlen a sus trabajadores. Pero estas formas de control social a través del poder del dinero suponen alguna clase de ordenamiento social en el que el acceso a la riqueza (como quiera que se defina) no puede adquirirse por otros medios (por ejemplo, los campesinos y los siervos no pueden moverse a tierras libres sin cultivar, las mujeres no pueden buscarse su propio camino en el mundo, los trabajadores están despojados de los medios de producción

[78] Véase L. Anderlini y H. Sabourian, «Some Notes on the Economics of Barter, Money and Credit», en H. Caroline y H.-J. Stephen (eds.), *Barter, Exchange and Value*: *An Anthropological Approach,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
[79] Constantine Caffentzis, *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*, Brooklyn (NY), Autonomedia, 1989.

> que han quedado privatizados, etcétera). Por ello, el dinero como poder social depende decisivamente de que sea un medio *privilegiado* para controlar el acceso a la riqueza. Aunque el dinero como representación del valor pueda circular libremente, como poder social depende de algún tipo de configuración territorial y de sistema sociopolítico (en resumen, de un aparato del Estado), que hace que esa forma particular de poder social sea hegemónica en vez de ocasional y dispersa.

Las tres funciones del dinero que identifica Marx no se sustituyen unas a otras. Permanecen copresentes (por ejemplo, el oro sigue siendo teniendo sentido como representación de la riqueza). Pero la utilización del dinero como una forma individualizada y excluyente de poder social es una característica básica del capitalismo. Marx pasa a continuación a centrarse en esa particular utilización que hacen los capitalistas del poder social del dinero para controlar a los trabajadores y conseguir más dinero. Este análisis descansa en una neta distinción entre *riqueza* (el dominio físico de valores de uso de cualquier clase) y *valor* (la expresión de un trabajo social generalizado a través del intercambio, en sí mismo un producto histórico). Como expresión de valores del trabajo, el dinero funciona como medida y como medio de circulación de esos valores. El *valor de cambio* (abstracto) se diferencia, pero internaliza, los aspectos del *valor de uso* (concreto) del dinero. Solamente una parte del dinero total se utiliza directamente como capital (aunque la mayor parte del dinero en un momento u otro cae dentro de su órbita). Pero la historia no se acaba ahí. Los comerciantes, banqueros, terratenientes y rentistas de todo tipo pueden utilizar el poder de su dinero *entre sí*, así como con respecto a los productores directos, para obtener una u otra participación en el plusvalor producido por los trabajadores[80]. Los trabajadores ricos controlan a los más pobres, los hombres controlan a las mujeres, los padres controlan a los hijos, el Estado controla a la sociedad y los partidos políticos o las corporaciones controlan el aparato del Estado (por poner algunos ejemplos). El dinero admite ser utilizado de las más diversas maneras diferentes para controlar todo tipo de relaciones sociales.

Los diversos usos del dinero no han sido bien analizados. Viviana Zelizer señala que, en la práctica, los individuos «han inventado una amplia variedad de monedas que van desde asignaciones para las tareas del hogar, para gastos ocasionales y dinero de bolsillo, hasta dones de dinero, cheques regalo, remesas monetarias, propinas, ahorros en el Penny Provident, pensiones para madres y vales de comida»[81]. Han «diferenciado y segregado su dinero separando el dinero para la comida del dinero para el alquiler,

---

[80] Una exégesis del argumento de Marx se puede encontrar D. Harvey, *The Limits to Capital*, cit., capítulos 9-11.

[81] Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money*, Nueva York, Basic Books, 1994, p. 202 [ed. cast.: *El significado social del dinero*, Madrid, 2011].

del dinero para el colegio, o del dinero para limosnas, así como de los fondos para entierro, bodas, Navidades o para el esparcimiento». El cómo lo hacen a menudo es una fuente de lucha y está fuertemente afectado por las estructuras familiares, las predilecciones culturales, los hábitos, el género y la posición de clase. La creación de dinero «asignado» ilustra la compleja red de relaciones sociales y de espacio-tiempo de las que surge el dinero y dentro de las cuales están incorporadas las utilizaciones que se hacen de él. Cuando, por ejemplo, el dinero de un hogar se asigna para entierros, bodas, vacaciones, remesas a enviar, para la vejez, la universidad, o lo que sea, queda apartado con un propósito determinado que tiene asignada su propia espacio-temporalidad.

Desafortunadamente Zelizer ignora las espacio-temporalidades creadas por estas diferentes utilizaciones mientras que Hareven, al analizar las diferentes formas del «tiempo de la familia», ignora igualmente las diversas utilizaciones del dinero. Unir los dos análisis proporciona un cuadro bastante más complejo pero unificado de cómo se conectan los diferentes campos de la acción social. Aunque algunos sistemas de moneda (como las promesas hechas entre miembros de una familia) pueden no escapar nunca de limitados dominios espacio-temporales, la circunstancia más interesante con diferencia es cuando un «pagaré» verbalizado en un dominio se liquida actuando en otro, como sucede, por ejemplo, cuando a un niño se le promete una recompensa por ordenar el cuarto de juego y esa recompensa se obtiene en la forma de un helado comprado en una tienda. Este ejemplo aparentemente trivial ilustra las clases de prácticas diarias por las cuales «monedas» que funcionan en un dominio son constantemente trasladadas a otro, adquiriendo características espacio-temporales totalmente diferentes. Aquí encontramos la versión contemporánea de las maneras en las que los diferentes dominios de valoración en Gawa estaban vinculados mediante prácticas que tejían juntos, en un mundo social coherente, hilos separados de espacio-temporalidad a diferentes escalas espaciales.

Dado que esta no es una idea fácil de comprender, la voy a ilustrar con un ejemplo: la creación del así llamado «dinero verde». En respuesta al desempleo generalizado en Vancouver Island en la década de 1980, la gente de la ciudad de Courtenay construyó un Local Employment and Trade System (LetSystem) [Sistema de Empleo y Comercio Local] basado en una nueva clase de dinero local «inmune a la recesión internacional, las cargas de la deuda, los problemas de oferta, el robo, la escasez y las fluctuaciones monetarias»:

> Un cierto número de personas que vivían en la localidad y que querían trabajar y comerciar juntas, se reunieron y acordaron las reglas del sistema asignándose un número de cuenta. Cada persona hace dos listas, una con lo que «quiere» y otra con lo que «ofrece», con los precios

> incorporados (los precios normales del mercado). Se elabora una lista conjunta y se pone en circulación. Los miembros consultan las listas y telefonean a quien quiera que tenga lo que ellos necesitan y empiezan a comerciar […]. Se eliminan los límites del trueque de uno en uno, ya que puedes comerciar con la gente del sistema en conjunto: el trueque es ahora una proposición colectiva[82].

El dinero en este caso queda reducido a una entrada positiva o negativa en las cuentas individuales de cada uno. Un sistema semejante tiene que estar espacialmente limitado (Dauncey sugiere que probablemente a no más de 5.000 personas en una zona geográfica local que permita que se conozcan personalmente) y depende mucho tanto de la confianza en los otros como de la adecuada información (incluyendo la fiabilidad del socio comercial). El sistema se autorregula mediante las relaciones y amistades locales y la confianza personal e incluso ayuda a construir esas cualidades en vez de debilitarlas, como sucede a menudo con el intercambio monetario convencional. El dinero se crea «de una manera orgánica, natural; alguien crea algo de verdadero valor y comercia con ello con otros». Esto alienta las iniciativas personales, locales y creativas de maneras que construyen la autoestima y la autoconfianza tanto a escala individual como comunitaria. Finalmente:

> En la economía ordinaria, no hay ningún compromiso con la comunidad local que vaya incluido en los modelos de comercio. A cambio ofrece la libertad del mercado global, que también es importante. El LetSystem no niega el valor de la economía global o del libre comercio mundial, se trata de un sistema complementario no de una alternativa. Simplemente dice que si una economía local se vuelve demasiado dependiente de semejante comercio, se vuelve demasiado vulnerable ante los caprichosos vientos del comercio internacional, y que demasiado comercio global debilita la estabilidad y la sostenibilidad de la comunidad[83].

El LetSystem es un interesante ejemplo de una serie de prácticas sociales puestas en marcha por individuos para crear una cierta clase de dinero que representa una clase de espacio-temporalidad diferente de la que se experimenta en el mercado mundial. Hay varios ejemplos históricos dignos de mención (la ciudad austriaca de Worlg utilizó su propio dinero entre 1932 y 1935, y las condiciones de recesión en Gran Bretaña produjeron alrededor de cuatrocientas organizaciones de este tipo en 1991).

El planteamiento general es el siguiente: diferentes prácticas sociales de valoración (que van desde valoraciones del yo basadas en la familia, a sistemas de comercio locales y de posicionalidad en el mercado mundial)

---

[82] G. Dauncey, *After the Crash: The Emergence of the Rainbow Economy*, cit., p. 51.
[83] *Ibid*., p. 63.

se producen en diferentes dominios espacio-temporales (desde el hogar a la localidad y a los mercados financieros globales), pero están construidas dentro de un sistema único bajo el paraguas relacional de la forma dinero. Dentro del capitalismo contemporáneo existe algo similar (aunque mucho más elaborado) al sistema interrelacionado de espacio-temporalidades que Munn identificó en Gawa. Aunque cada utilización concreta del dinero define una determinada espacio-temporalidad, lo hace en relación con los procesos espacio-temporales que regulan las cualidades abstractas del dinero en el mercado mundial. Esta dialéctica entre el uso (a menudo local y particular) y el valor de cambio (simultáneamente local y global) debe tenerse presente a la hora de descifrar los enigmas planteados por la conexión entre diferentes espacio-temporalidades y diferentes tipos de dinero en la sociedad contemporánea.

IX. La geografía histórica del espacio y el tiempo en el capitalismo

La construcción de nuevas concepciones mentales y prácticas materiales dominantes respecto al espacio y al tiempo fueron fundamentales para el ascenso del capitalismo. Las concepciones que surgieron en Europa a partir de la Edad Media iban asociadas a nuevas maneras de establecer valores; especialmente el ascenso del dinero como un medio de intercambio y como una excluyente forma excluyente y específica de poder social que ha de utilizarse en la búsqueda de una mayor acumulación de capital. El dinero se convirtió en un mediador central en la valoración de todos los intercambios (diferenciándolos claramente del regalo y el trueque) así como en la valoración del trabajo social. Las «cosas» tenían que ser individualizadas, particularizadas y aisladas como elementos sobre los que podían establecerse claramente los derechos privados de propiedad de compra y venta. El dinero vino a medir el *tiempo* de trabajo socialmente necesario a través de la coordinación del comercio de valores en el *espacio*. Los nuevos procesos de valoración hicieron que las concepciones cartesiano-newtonianas del espacio y tiempo absoluto resultaran más prácticas desde el punto de vista del comercio; proporcionaron unos medios inequívocos de establecer identidades (ya se tratara de individuos, cosas, propiedades, o de colectividades como Estados-nación, unidades territoriales, etcétera).

Le Goff muestra cómo la transición desde el feudalismo al capitalismo suponía una redefinición fundamental de los conceptos de espacio y tiempo, que sirvió para reordenar el mundo de acuerdo con principios sociales totalmente nuevos[84]. La hora fue una invención del siglo XIII,

[84] J. Le Goff, *Time, Work and the Culture in the Middle Ages*, cit.; *Medieval Civilization*, Oxford, Blackwell, 1988 [ed. cast.: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1999].

el minuto y el segundo se volvieron medidas habituales solamente en el siglo XVII (ahora nos preocupamos por nanosegundos e incluso divisiones más pequeñas). Aunque la primea de estas medidas tenía un origen religioso (poniendo de manifiesto una profunda continuidad entre la visión del mundo judeo-cristiana y el ascenso del capitalismo), la propagación de medidas adecuadas para el control del tiempo estaba mucho más relacionada con la creciente preocupación por la eficiencia en la producción, el intercambio, el comercio y la administración. Fue una revolución con base urbana de las «estructuras mentales y sus expresiones materiales» y estaba «profundamente implicada –según Le Goff– en los mecanismos de la lucha de clases»[85]. «Igualar las horas» en las ciudades, confirma David Landes, «anunciaba la victoria de un nuevo orden económico y cultural»[86]. Igualmente, Gurevich sostiene que «nuestras categorías modernas de espacio y tiempo tienen poco en común con el tiempo y el espacio que percibía y experimentaba la gente en otras épocas históricas»[87]. Continúa señalando que el Renacimiento marcó «una transición a otra manera de percibir el mundo y a una nueva conciencia del hombre sobre sí mismo (el individualismo y la concepción del cuerpo humano como algo "exclusivo", "alienado" del mundo)». Pero la victoria fue parcial e irregular, dejando incluso a gran parte del mundo occidental fuera de su alcance hasta por lo menos mediados del siglo XIX.

La historia de la cartografía en la transición del feudalismo al capitalismo, como la historia del control del tiempo, ha consistido en gran parte en el refinamiento de la medida y la representación espacial de acuerdo con principios matemáticos claramente definidos. También aquí los intereses de la industria y el comercio, de los derechos de propiedad y territoriales (del tipo que no estaba reconocido en el mundo feudal) tuvieron una importancia fundamental para remodelar estructuras mentales y prácticas materiales. Cuando estuvo claro que el conocimiento geográfico era una fuente vital de poder militar y económico, la conexión entre los mapas y el dinero, como señala Landes, no tardó en llegar. La presentación del mapa de Ptolomeo en Florencia en 1400 y su inmediata adopción como un medio de representar el espacio geográfico y almacenar información de localizaciones, fue probablemente el adelanto fundamental en la construcción del conocimiento geográfico tal y como lo conocemos. A partir de entonces se hizo posible en teoría comprender el mundo como una unidad global[88].

---

[85] J. Le Goff, *Time, Work and the Culture in the Middle Ages*, cit., p. 36.
[86] David Landes, *Revolution in Time*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, p. 78 [ed. cast.: *Revolución en el tiempo*, Barcelona, Editorial Crítica, 2007].
[87] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., pp. 28-33.
[88] D. Landes, *Revolution in Time*, cit., p. 110.

El significado político de esta revolución cartográfica merece nuestra consideración. Las concepciones matemáticas «racionales» del espacio y el tiempo fueron, por ejemplo, una condición necesaria para las doctrinas de la Ilustración de la igualdad política y el progreso social. Uno de los primeros actos de la asamblea revolucionaria francesa fue ordenar un cartografiado sistemático del país como un medio para asegurar la igualdad de la representación política (aunque una vez más resulta interesante señalar que sociólogos históricos, como Zerubavel, prefieren centrar su atención en el calendario republicano como un símbolo clave en vez de en la cartografía catastral)[89]. Este es un tema constitucional tan familiar en las democracias del mundo (habida cuenta de toda la historia de la manipulación de las circunscripciones electorales) que ahora se da por hecha la íntima (y a menudo impugnada) conexión existente entre democracia y cartografía. ¡Pero podemos imaginar lo que supondría elaborar un sistema igualitario de representación contando solamente con el Mapa Mundi! Por otro lado, la matriz cartesiana también tiene sus defectos. Las formas peculiares de las circunscripciones (ahora acaloradamente impugnadas) que han tenido que elaborarse para que el Congreso de Estados Unidos asegure una adecuada representación política de los intereses minoritarios es un ejemplo contemporáneo. El sistema jeffersoniano de la tierra, con su repetitiva matriz matemática que todavía domina el panorama de Estados Unidos, buscaba la partición racional del espacio para promover la formación de una democracia agraria individualista. En la práctica esto resultó excelente para la apropiación y especulación capitalista del espacio, lo cual trastornó los objetivos de Jefferson, pero también demuestra cómo una particular definición del espacio social objetivo facilitaba el ascenso de una nueva clase de orden social.

Los relatos que nos ofrecen Le Goff y Landes ponen de manifiesto cómo los conceptos de espacio y tiempo se conectan con las prácticas capitalistas. Richard Helgerson, por ejemplo, señala la íntima conexión entre la lucha contra los privilegios dinásticos y el cartografiado renacentista de Inglaterra (por parte de Speed, Norden, Caxton y otros) en la que la relación política entre el individuo y la nación se volvió hegemónica[90]. Los nuevos medios de representación cartográfica permitieron a los individuos contemplarse a sí mismos en términos más acordes con estas nuevas definiciones de las relaciones sociales y políticas. En el periodo colonial, por poner un ejemplo muy posterior, los mapas de las administraciones coloniales tenían cualidades muy específicas que reflejaban sus propósitos sociales[91].

---

[89] E. Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, cit., pp. 82-100.
[90] Richard Helgerson, «The land speaks: Cartography, chorography and subversion in Renaissance England», *Representations*, vol. 16, 1986.
[91] J. Stone, «Imperialism, Colonialism and Cartography», *Transactions Institute of British Geographers*, New Series, vol. 13, 1988.

Sin embargo, el capitalismo es un modo de producción revolucionario, que siempre busca incansablemente nuevas formas organizativas, nuevas tecnologías, nuevos estilos de vida, nuevas modalidades de producción y explotación y, por ello, nuevas definiciones sociales objetivas del tiempo y el espacio. Las periódicas reorganizaciones de las relaciones y representaciones espaciales han tenido un resultado extraordinariamente importante. Las autopistas y los canales, el ferrocarril, los barcos de vapor y el telégrafo, la radio y el automóvil, el transporte en contenedores y el aéreo, la televisión y las telecomunicaciones, han alterado las relaciones espaciales y temporales y han impuesto nuevas prácticas materiales, así como nuevos modos de representación del espacio. La capacidad para medir y dividir el tiempo ha sufrido una revolución primero con la producción y difusión de aparatos de control cada vez más precisos y, posteriormente, mediante la detallada atención a la velocidad y a los mecanismos de coordinación de la producción (automatización, robotización) y a la velocidad de movimiento de los bienes, gente, información, mensajes, etcétera. Las bases materiales del espacio y el tiempo objetivos se han movido con rapidez en vez de quedarse como puntos de referencia fijos para los asuntos humanos.

¿A qué se debe este movimiento? Dado que he analizado sus causas con detalle en otros lugares me limitaré a resumir el argumento principal[92]. En el capitalismo el tiempo es una magnitud vital porque el trabajo social es la medida del valor y el excedente social del tiempo de trabajo se encuentra en el origen del beneficio. Además, el tiempo de rotación del capital es importante porque la aceleración (en la producción, en el marketing, en la rotación del capital) es un poderoso medio competitivo para que los capitalistas individuales aumenten sus beneficios. En tiempos de crisis económica y de competencia especialmente intensa, los capitalistas con un tiempo de rotación más rápido sobreviven mejor que sus rivales, con el resultado de que los horizontes del tiempo social habitualmente se reducen, la intensidad de la vida y el trabajo tiende a recuperarse y el ritmo del cambio se acelera. Lo mismo sucede con la experiencia del espacio. La eliminación de barreras espaciales y la lucha por «aniquilar el espacio mediante el tiempo» es esencial para toda la dinámica de la acumulación de capital y se vuelve especialmente crucial en momentos de crisis por sobreacumulación de capital. La absorción de excedentes de capital (y en ocasiones de trabajo) a través de la expansión geográfica en nuevos territorios y de la construcción de un conjunto completamente nuevo de relaciones espaciales, solo puede calificarse de notable. La construcción y reconstrucción de las relaciones espaciales y de la economía del espacio global, como señala perspicazmente Henri Lefebvre, ha sido

---

[92] D. Harvey, *The Limits to Capital*, cit.; *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad*, Madrid, 2008].

uno de los principales medios que ha permitido la supervivencia del capitalismo en el siglo XX[93].

Las características generales (como opuestas al detallado, dónde, cuándo y cómo) de la geografía histórica del espacio y el tiempo que se derivan de todo esto no son accidentales o arbitrarias, sino que están implícitas en las mismas leyes del movimiento del desarrollo capitalista. La tendencia general apunta a una aceleración del tiempo de rotación (los mundos de la producción, el intercambio y el consumo tienden todos a cambiar más rápidamente) y a una contracción de los horizontes espaciales. En términos populares podríamos decir que el mundo del «*shock* del futuro» de Alvin Toffler[94] se encuentra, por así decirlo, con la «aldea global» de Marshall McLuhan[95]. Estas periódicas revoluciones en las cualidades objetivas del tiempo y el espacio no carecen de contradicciones. Por ejemplo, provocan que las inversiones de capital con un tiempo de rotación lento, a largo plazo y a menudo con un elevado coste fijo como sucede con los equipos informáticos, aceleren el tiempo de rotación del resto, lo cual exige la producción de un conjunto específico de relaciones espaciales (como una red de ferrocarril) para aniquilar el espacio mediante el tiempo. Por ello, una revolución en las relaciones temporales y espaciales a menudo supone no solo la destrucción de modos de vida y de prácticas sociales construidas alrededor de anteriores sistemas de tiempo-espacio, sino la «destrucción creativa» de un amplio abanico de activos físicos arraigados en el paisaje. La reciente historia de la desindustrialización resulta ampliamente ilustrativa de la clase de procesos a los que me estoy refiriendo.

Las múltiples espacio-temporalidades que funcionan dentro del capitalismo occidental no son siempre coherentes. Si, como sucede, el mundo temporal y espacial del Wall Street contemporáneo es tan diferente al de de los mercados bursátiles del siglo XIX, y si ambos se alejan del mundo de la Francia rural (de entonces y ahora) o de los granjeros escoceses (de entonces y ahora), entonces ello hay que entenderlo como un particular conjunto de respuestas a una situación agregada dominante que toma forma a través de las reglas de la producción de mercancías y la acumulación de capital. Además, con frecuencia sucede que en el capitalismo surgen tensiones cuando la espacio-temporalidad de los mercados financieros supera y confunde las espacio-temporalidades de la producción, el consumo, la urbanización, etcétera.

---

[93] H. Lefebvre, *The Survival of Capitalism*, Londres, Allison & Busby, 1974.

[94] Alvin Toffler, *Future Shock*, Nueva York, Random House, 1970 [ed. cast.: *El «shock» del futuro*, Barcelona, 1995].

[95] Marshall McCluhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Nueva York, The New American Library, 1966 [ed. cast.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Barcelona, 2009].

X. La compresión del espacio-tiempo

Los rápidos cambios en las cualidades objetivas del espacio y el tiempo social son desconcertantes y perturbadores. El inquieto asombro que provoca todo ello está excelentemente recogido en la *Quarterly Review* de 1839:

> Suponiendo que nuestros ferrocarriles, incluso a nuestro reposado ritmo de viaje actual, se establecieran repentinamente por toda Inglaterra, toda la población del campo, hablando metafóricamente, avanzaría *en masse* y pondría sus sillas más cerca de los fuegos de los hogares de sus metrópolis […]. Al aniquilarse de ese modo las distancias, la superficie de nuestro país, por así decirlo, encogería de tamaño hasta que no fuera mucho más grande que una inmensa ciudad[96].

El poeta Heinrich Heine igualmente dejó constancia de su «tremenda aprensión» ante la apertura del enlace ferroviario entre París y Rouen:

> ¡Qué cambios deben producirse ahora en nuestra manera de ver las cosas, en nuestras ideas! Incluso los elementales conceptos del tiempo y del espacio han empezado a tambalearse. El espacio es asesinado por el ferrocarril. Siento como si las montañas y los bosques de todos los países estuvieran avanzando sobre París. Incluso ahora, puedo oler los tilos alemanes; las grandes olas del Mar del Norte están cayendo sobre mi puerta[97].

George Eliot estaba tan poseída por esos sentimientos que decidió introducir en *Felix Holt, the Radical*, su complejo cuento de cambiantes relaciones sociales en Gran Bretaña, con una extraordinaria descripción de la mutación de las cambiantes condiciones del espacio-tiempo que incluía las siguientes observaciones:

> La posteridad puede dispararse, como una bala por un cañón, por presión atmosférica desde Winchester a Newcastle; ese es un excelente resultado en el que poner nuestras esperanzas; pero la manera lenta y pasada de moda de ir de un extremo al otro del país es la mejor para guardar en la memoria. El viaje por el cañón nunca puede proporcionar demasiado que pintar o narrar; es tan estéril como una interjección. En cambio, el feliz pasajero sentado junto al conductor desde el amanecer hasta el crepúsculo recogía bastantes historias sobre la vida inglesa, bastantes historias sobre los trabajos en la ciudad y el campo, bastantes aspectos de la tierra y del cielo, como para elaborar los episodios para una moderna Odisea[98].

---

[96] Citado en Wolfgang Schivelbusch, «Railroad Space and Railroad Time», *New German Critique*, vol. 14, 1978, p. 32.
[97] *Ibid*., p. 34.
[98] George Eliot, *Felix Holt: The Radical*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.

El director de teatro alemán Johannes Birringer muestra una similar sensación de conmoción (aunque con mucha más hipérbole) en un escenario contemporáneo. Al llegar a Dallas y a Houston, Birringer sintió un «inesperado colapso del espacio» en el que «la dispersión y descomposición del cuerpo urbano (la representación física y cultural de la comunidad) han alcanzado una etapa alucinante». Observa «la inevitable fusión y confusión de realidades geográficas o la intercambiabilidad de todos los lugares, la desaparición de puntos de referencia visibles (estáticos) en una constante permutación de imágenes superficiales». Concluye diciendo que el enigma de Houston «es el de una comunidad: fragmentada y estallada en todas las direcciones […] la ciudad personifica un desorden especulativo, un cierto tipo de positiva falta de especificidad al borde de una hipérbole paradójica (poder global/caos local)»[99].

A esta sensación de un abrumador cambio en la dimensionalidad del espacio-tiempo la he denominado la «compresión del tiempo-espacio» para reflejar de algún modo la sensación de aprensión de Heine o del sentido de colapso de Birringer. La experiencia de esta sensación nos obliga a todos a ajustar nuestras ideas del espacio y el tiempo y a replantear las perspectivas de acción social. Este replanteamiento va incorporado a todo tipo de luchas político-económicas e ignorarlo puede ser el preludio del desastre. William Cronon nos ofrece el revelador ejemplo de John Burrows, un próspero comerciante que operaba en Davenport, Iowa, en la década de 1840. Burrows perfeccionó los métodos empresariales para enfrentarse a las incertidumbres del comercio de productos agrícolas, luchando contra las incertidumbres estacionales del transporte por el deficientemente organizado espacio que se extendía entre St. Louis y Nueva Orleans. Burrows tenía que tener el capital fijo para almacenar grandes y a menudo imprevisibles oleadas de mercancías, así como las reservas de efectivo y la capacidad de crédito para manejar grandes aumentos de ingresos y gastos. Pero en 1857 se encuentra en la bancarrota, «víctima del nuevo régimen económico», marginado, abandonado, esperando morir como un solitario y amargado anciano. Lo que provoca su caída es la llegada del ferrocarril desde el hasta entonces inaccesible Chicago y los nuevos ordenamientos del espacio y el tiempo que impone. «La apertura del ferrocarril de Chicago y Rock Island me desconcertó», escribió. La llegada del ferrocarril cambió todas las reglas. La diferencia entre las estaciones, entre la noche y el día así como la vulnerabilidad frente a las condiciones climáticas se vieron radicalmente transformadas, y la regularidad de la conexión unida a horarios razonablemente exactos situó a los comerciantes en un entorno operativo muy diferente. Los comerciantes con muy poco capital o crédito podían operar oportunistamente fuera de Chicago con reducidos

[99] Johannes Birringer, «Invisible Cities/Transcultural Images», *Performing Arts Journal*, vol. 12, 1989.

márgenes de ganancias pero con una rápida rotación de capital. Burrows, que tenía gran parte de su capital situado en inversiones fijas que le habían mantenido en un buen lugar en la década de 1840, simplemente no podía competir ni encontrar una respuesta adecuada. La compresión del tiempo-espacio producida por la llegada del ferrocarril acabó ahogándole, pero en parte se debió a que «las nuevas condiciones estructurales creadas por el ferrocarril y por el mercado metropolitano de Chicago eran simplemente demasiado extrañas para su manera de hacer negocios»; su *identidad* como «hombre de negocios» estaba tan envuelta en una determinada forma de espacio-temporalidad que no pudo idear una estrategia competitiva que le introdujera en un mundo espacio-temporal totalmente diferente. En otras palabras, trató de operar con un sistema de valores que era inconsistente con los nuevos modos de valoración que imponía la nueva espacio-temporalidad que significaba el ferrocarril[100].

Desde luego, hace mucho tiempo que se ha señalado que los cambios en la red de transporte favorecieron a algunas localidades (como a Chicago en el siglo XIX) frente a otras. Pero lo que es interesante en el relato de Cronon es que las identidades empresariales también tuvieron que cambiar para abrazar el nuevo régimen espacio-temporal. El asunto se aborda con bastante detalle en el estudio de Erica Schoenberger sobre los recientes fracasos de dirigentes empresariales en Estados Unidos a la hora de adaptar sus estrategias a los cambios de las condiciones espacio-temporales de la competencia[101]. La *identidad* de los actores y la *cultura de la empresa* adquiridas bajo un determinado régimen de espacio-temporalidad impiden hacer lo que evidentemente habría que hacer para sobrevivir en otro.

Pero los cambios de los ordenamientos espacio-temporales también han estado en el centro de intensos debates culturales, estéticos y políticos. La reflexión sobre esta idea nos ayuda a entender algunas de las perturbaciones que se han producido en los campos de la producción cultural y política durante la era capitalista. Retrospectivamente, podemos considerar ese complejo movimiento cultural conocido como la modernidad (contra el que supuestamente está reaccionando la posmodernidad). Realmente hay algo especial que sucede en la representación literaria y artística en París a partir de 1848 y resulta útil analizarlo en el contexto de las transformaciones político-económicas que se produjeron en ese espacio y en ese tiempo. En 1848, las vagas aprehensiones de Heine se convirtieron en una dramática y traumática experiencia cuando, por primera vez en el mundo capitalista, lo político y lo económico asumieron una inesperada simultaneidad. El colapso económico y las revoluciones políticas que sacudieron

[100] W. Cronon, W., *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, cit., pp. 105-108, 318-327.
[101] Erica Schoenberger, *The Cultural Crisis of the Corporation*, Oxford, Blackwell, 1996.

las capitales de Europa en ese año indicaban que el mundo capitalista estaba interrelacionado de maneras que hasta entonces parecían inimaginables. La velocidad y simultaneidad de todo ello era profundamente perturbadora y pedía algún nuevo modo de representación mediante el cual se pudiera describir este mundo interrelacionado. Las simples estructuras narrativas sencillamente no podían hacer esa tarea (sin importar lo brillantemente que Dickens fluctuara en el espacio y el tiempo en una novela como *Bleak House*).

Baudelaire asumió el desafío definiendo la problemática de la modernidad como la búsqueda de verdades universales en un mundo caracterizado por la fragmentación (espacial), lo efímero (temporal) y la destrucción creativa[102]. La compleja estructura de las oraciones en las novelas de Flaubert y las pinceladas de Manet definían modos de representación totalmente nuevos del espacio y el tiempo que permitían nuevas maneras de pensar y nuevas posibilidades para la acción social y política. El relato de Stephen Kern de la revolución en la representación del espacio y el tiempo que se produjo poco antes de 1914 (un periodo de extraordinaria experimentación en campos tan diversos como la física, la literatura, la pintura y la filosofía) pone de manifestó cómo la compresión del tiempo-espacio genera experiencias de las que surgen nuevas concepciones[103]. Los movimientos de vanguardia en el terreno cultural en parte reflejaban, pero en parte también buscaban imponer nuevas definiciones del espacio y del tiempo sobre el capitalismo occidental, en plena avalancha de violenta transformación.

La reciente serie de movimientos conocidos como el «posmodernismo» está igualmente conectada, en los escritos de autores tan diversos como Fredric Jameson, Marshall Berman y Daniel Bell[104], con alguna nueva experiencia del espacio y el tiempo. En otros lugares he intentado analizar hasta qué punto se puede entender la posmodernidad simplemente relacionándola con las nuevas experiencias del espacio y el tiempo generadas como respuesta a la crisis político-económica de 1973[105]. En aquél momento gran parte del mundo capitalista se veía obligado a realizar una importante revolución en las técnicas de producción, en los hábitos de consumo y en las prácticas político-económicas. Fuertes corrientes

---

[102] Charles Baudelaire, *Selected Writings on Art and Artists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [ed. cast.: *Salones y otros escritos sobre arte*, Madrid, 1996].

[103] Stephen Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1983.

[104] Fredric Jameson, «Postmodernism, or the Cultural Logic of Capitalism», *New Left Review* 146, 1984; Marshall Berman, *All that is Solid Melts in the Air*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982. [ed. cast.: *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*, Barcelona, 1988]; Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976 [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 2006].

[105] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, cit.

innovadoras condujeron a agilizar y acelerar los tiempos de rotación. Se redujeron los horizontes temporales para la toma de decisiones (ahora una cuestión de minutos en los mercados financieros internacionales) y los estilos de vida que estaban de moda cambiaron rápidamente. Todo esto ha ido unido a una radical reorganización de las relaciones espaciales, a la nueva reducción de barreras espaciales y a la aparición de una nueva geografía del desarrollo capitalista. Estos acontecimientos han generado un poderoso sentido de compresión del tiempo-espacio, que afecta a todos los aspectos de la vida cultural y política. Paisajes enteros han sido destruidos para dejar paso a la creación de lo nuevo. Los temas de la destrucción creativa, de la creciente fragmentación, del carácter efímero (de la vida de la comunidad, de las especialidades, de los modos de vida), se han vuelto muy perceptibles en el discurso literario y filosófico en una era en la que la reestructuración de todo –desde las técnicas de producción industrial a los centros de las ciudades– se ha convertido en un importante tema de preocupación. La transformación de la «estructura de sentimiento» que presagia el movimiento hacia la posmodernidad está muy relacionada con los cambios en las prácticas político-económicas que se han producido en las dos últimas décadas. Parece reflejar especialmente la manera en que los medios de comunicación se han desmaterializado. La eliminación de la distancia entre el significante y el significado (una familiar idea posmoderna), por ejemplo, se alcanza con mayor rotundidad en el ciberespacio, un mundo en el que «el lastre de la materialidad» ha sido en gran medida expulsado:

> Tecnológicamente, el paso más importante que se ha dado aquí es la transición, siempre ventajosa, desde la información que se transporta físicamente y, por lo tanto, contra la inercia y la fricción, a la información transportada eléctricamente por cables, y por lo tanto eficazmente sin resistencia o retraso. Si a esto añadimos la capacidad para almacenar la información electromagnéticamente [...] nos encontramos con otro paso importante y evolutivo para desmaterializar el medio y conquistar –como dicen– el espacio y el tiempo[106].

Un análisis más detallado de las contradicciones incorporadas en estos movimientos culturales y políticos pone de manifiesto lo profundamente que están arraigadas en la economía política capitalista. Podemos reflexionar sobre la respuesta cultural a la reciente agilización y aceleración del tiempo de rotación del capital. Esto último supone una renovación más rápida de los hábitos de consumo y de los estilos de vida que, en consecuencia, se convierten en el centro de las relaciones sociales capitalistas de producción y consumo. La penetración capitalista en el reino de la producción cultural se vuelve especialmente atractiva, porque el tiempo

[106] M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: First Steps*, cit., p. 9.

de vida del consumo de imágenes, en oposición a objetos más tangibles como coches y neveras, es casi instantáneo. En los últimos años, una buena parte del capital y del trabajo se han aplicado a dominar, organizar y orquestar las así llamadas actividades «culturales». Esto ha ido acompañado de un renovado énfasis en la producción de espectáculos controlados (como los Juegos Olímpicos), que pueden desdoblarse convenientemente como un medio de acumulación de capital y de control social (reviviendo el interés político por la vieja fórmula romana de «pan y circo» en un tiempo de gran inseguridad).

Las reacciones al colapso de las barreras espaciales no son menos contradictorias. Cuanto más globales se vuelven las interrelaciones, cuanto más internacionalizados están los ingredientes de nuestra comida y nuestros flujos monetarios, y cuantas más barreras espaciales se desintegran, resulta que la proporción de la población mundial que se aferra al lugar y al vecindario o a la nación, región, agrupamiento étnico o creencia religiosa como señas específicas de identidad, aumenta en vez de disminuir. Semejante búsqueda de marcas tangibles e intangibles de identidad es fácilmente comprensible en medio de una feroz compresión del tiempo-espacio. Por mucho que la respuesta capitalista haya sido inventar la tradición como otro elemento de la producción y consumo de mercancías (la reedición de antiguos ritos y espectáculos, los excesos de un desenfrenado patrimonio cultural), sigue habiendo un insistente impulso de búsqueda de las raíces en un mundo donde los flujos de las imágenes se aceleran y pierden cada vez más su lugar (a no ser que la pantalla de la televisión y del vídeo pueda considerarse propiamente como un lugar). La aprensión generada por la sensación de un espacio social que se derrumba sobre nosotros (poderosamente señalado de innumerables maneras, desde las noticias diarias a los actos aleatorios de terror internacional o los problemas medioambientales globales) se traduce en una crisis de identidad. ¿Quiénes somos y a qué espacio/lugar pertenecemos? ¿Soy un ciudadano del mundo, de la nación, de la localidad? ¿Puedo tener una existencia virtual en el ciberespacio y qué significará eso para la constitución del yo, del valor y de la capacidad para identificar el lugar, la comunidad, etcétera? Si el relato de Stephen Kern del periodo anterior a la Primera Guerra Mundial es correcto, no es la primera vez en la historia que la disminución de barreras espaciales ha provocado tanto un aumento del nacionalismo y del localismo excluyentes, como un estimulante sentido de la heterogeneidad y la porosidad de las culturas y de las identificaciones políticas personales[107].

La evidente tensión existente entre el lugar y el espacio se hace eco de una tensión dentro de la economía política capitalista; hace falta una organización específica del espacio para intentar aniquilar el espacio, y hace

[107] S. Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, cit.

falta un capital con un largo tiempo de rotación para facilitar la rotación más rápida del resto. Estas tensiones pueden examinarse todavía desde otro punto de vista. En estos días, el capital multinacional no tiene que mostrar demasiado respeto por la geografía precisamente, porque el debilitamiento de las barreras espaciales pone todo el planeta a su disposición. Pero la reducción de las barreras espaciales tiene un efecto contrario igualmente poderoso: las diferencias a pequeña escala y detalladamente clasificadas entre las cualidades de los lugares (su oferta de mano de obra, sus infraestructuras, su receptividad política, sus combinaciones de recursos, sus nichos de mercado, etcétera) se vuelven todavía más importantes, porque el capital multinacional está en mejor posición para explotarlas. Los lugares, por la misma razón, se preocupan mucho más por su «buen clima para los negocios» y la competencia entre los lugares por los proyectos de desarrollo se vuelve mucho más afinada. La construcción de la imagen de la comunidad (de la clase que caracteriza a la zona portuaria de Baltimore) queda incrustada en poderosos procesos de competencia interurbana[108]. La preocupación por las cualidades del lugar, tanto reales como ficticias, aumenta en una fase del desarrollo capitalista en la que el poder de dominar el espacio, especialmente respecto a los flujos financieros y monetarios, se ha vuelto más acusada que nunca. La geopolítica del lugar tiende a volverse más, en vez de menos, enfática. De ese modo, la globalización genera su exacto movimiento contrario en forma de oposiciones geopolíticas y campos en conflicto en un mundo hostil. La amenaza de la fragmentación geopolítica en el capitalismo global –entre bloques de poder geopolítico como la Unión Europea, el TLCAN y el imperio comercial japonés– está lejos de ser una tontería.

Por estas razones es imprescindible abordar la geografía histórica del espacio y el tiempo bajo el capitalismo. Las oposiciones dialécticas entre el lugar y el espacio, entre los horizontes a corto y a largo plazo, existen dentro de un marco más profundo de cambios en la dimensionalidad del tiempo-espacio, que son producto de los subyacentes imperativos capitalistas para acelerar los tiempos de rotación y aniquilar el espacio mediante el tiempo. El estudio de cómo afrontamos la compresión del tiempo-espacio pone de manifiesto cómo los cambios en la experiencia del espacio y del tiempo generan nuevas luchas en campos como la estética y la representación cultural, cómo procesos muy básicos de producción y reproducción social están profundamente implicados en el cambio de los horizontes del espacio y del tiempo. La producción de espacio-temporalidades es un momento tanto constitutivo como fundamental del proceso social en general, además de fundamental para el establecimiento de los valores. Y

[108] D. Harvey, «From Managerialism to Entrepreneuralism: the Transformation in Urban Governance in Late Capitalism», *Geografiska Annaler*, vol. 71, núm. 1, 1989.

ese principio rige en las diversas culturas, en modos de producción radicalmente diferentes y en formaciones sociales significativamente distintas. El modo y la razón de por qué esto es necesariamente así precisa de una explicación teórica.

10
LA ACEPTACIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO

> Es poco más que una perdonable exageración decir que la determinación del significado de la naturaleza se reduce principalmente a la discusión del carácter del tiempo y del carácter del espacio.
>
> Alfred North Whitehead

I. Cuerpos en el espacio

La concepción del cuerpo humano (y de todo lo que le acompaña: las concepciones del yo, de la subjetividad, de la identidad, del valor y de la pertenencia social) depende de definiciones del espacio y del tiempo. Si estos últimos son relacionales en vez de absolutos, entonces se deduce que las concepciones del cuerpo y las concepciones de la espacio-temporalidad son mutuamente constitutivas la una de la otra. Se puede llegar a la misma conclusión desde una dirección completamente distinta. Si, como sostiene Whitehead, la sensación corporal es la que proporciona el *locus* primordial para toda nuestra experiencia del espacio y del tiempo, entonces nuestras nociones de sentido común del espacio y del tiempo se construyen inicialmente a través de las sensaciones del cuerpo humano. En *Process and Reality*, Whitehead señala:

> La percepción de lo sentidos del mundo contemporáneo está acompañada por la percepción del «estar-con» (*withness*) del cuerpo. Este estar-con es lo que hace que el cuerpo sea el punto de partida de nuestro conocimiento del mundo circundante. Aquí encontramos nuestro conocimiento directo de la «eficacia causal» […]. Pero para evitar el «solipsismo del momento presente» tenemos que incluir en la percepción directa algo más que la inmediatez presencial, [porque] incluso esta inmediatez presencial empieza con la presentación de los sentidos del cuerpo contemporáneo. Sin embargo, el cuerpo es solamente un fragmento particularmente íntimo del mundo. Cuando Descartes dijo, «este cuerpo es mío», también debería haber dicho «este mundo actual es mío». Mi proceso de «ser yo» es mi origen desde mi posesión del mundo[1].

[1] A. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, cit., pp. 98-99.

Sobre este punto de partida, por lo menos, el rígido y conservador Whitehead encuentra un terreno común con el joven y rebelde Marx, quien en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* sostenía con vehemencia:

> La *percepción de los sentidos* debe ser la base de toda la ciencia. Solamente cuando la ciencia parte de la percepción de los sentidos en la doble forma de conciencia *sensorial* y necesidad *sensorial* –es decir, solamente cuando la ciencia parte de la naturaleza– es verdadera ciencia[2].

Pero mientras Marx estaba preocupado por mostrar cómo «el cuerpo humano, a través de esas extensiones de sí mismo que llamamos la sociedad y la tecnología, llega a sobrepasarse a sí mismo y reducirse a la nada»[3], Whitehead tenía el propósito más trivial, pero igualmente significativo, de aceptar cómo el cuerpo podía sustentar a la ciencia. Si, por ejemplo, el cuerpo experimenta primordialmente el mundo en términos de entidades reunidas en un sistema de eficacia causal, entonces ese modelo de funcionamiento de la causalidad proporciona credibilidad inmediata a nociones absolutas del espacio y a nociones absolutas del tiempo, así como a la visión de que el espacio y el tiempo son claramente separables y totalmente diferentes el uno del otro. Desde luego, semejantes opiniones del espacio y del tiempo están para ser modificadas por lo que Whitehead llama «la presentación de los sentidos del cuerpo contemporáneo», que supongo que se refiere a la manera en que actúan los órdenes simbólicos, la memoria, las relaciones de poder y similares, para definir ese «estar-con» del cuerpo que sustenta la experiencia. De ahí que la mutua constitución del «estar-con» del cuerpo y de la experiencia del espacio y del tiempo no pueda entenderse sin hacer referencia a prácticas sociales, como las que se encuentran en Gawa, de valoración del cuerpo, del yo y del ser social. En el orden capitalista en que vivimos, estas prácticas sociales están poderosamente mediadas a través de la circulación de diferentes formas de dinero, por la localización del significado en el propio dinero y por la «presentación de los sentidos» del cuerpo en todo, desde la ciencia y los medios de comunicación contemporáneos hasta la estéticas del cuerpo y de su cuidado, que conectan con la presentación del yo en la vida diaria. Estas son materias bastante difíciles de resolver y aquí debemos aventurarnos en un terreno teórico bastante complejo.

Con ese fin, empezaré por explorar las ideas de Leibniz y Whitehead sobre los aspectos relacionales del espacio y del tiempo en contraposición a las opiniones absolutas de Newton, así como a las perspectivas hegemónicas de Kant. Leibniz estaba profundamente en contra (como evidencia

---

[2] Citado en T. Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, cit., p. 97.
[3] *Ibid*., p. 198.

su conocida correspondencia con Samuel Clarke) de las concepciones absolutas de Newton, que han fundamentado habitualmente las perspectivas del cuerpo a lo largo de gran parte de la historia del capitalismo moderno. Como espero mostrar, el enfoque relacional de la espacio-temporalidad recoge mejor las habituales maneras de pensar de las sociedades medievales y precapitalistas sobre el espacio y el tiempo (como las descritas por Gurevich y Munn). Aunque la perspectiva relacional ha ocupado una posición secundaria en comparación con las concepciones absolutas (y más recientemente relativistas) en las sociedades capitalistas avanzadas, nunca ha desaparecido por completo. Encuentra un paladín sólido, y en algunos aspectos más avanzado que Leibniz, en la figura de Alfred North Whitehead y su presencia vigorosa se encuentra no solo en Marx, sino en un amplio abanico de otros intelectuales. Hace más de veinte años defendí la visión relacional en *Social Justice and the City* y, en general, me he atenido a ella desde entonces, pero entonces no me ocupé, ni tampoco en los años posteriores, de explicar su significado. Ahora creo que su adecuada consideración puede avivar y aclarar una discusión de la socialidad del ser en el mundo contemporáneo.

II. Leibniz sobre el espacio y el tiempo

Leibniz, aunque es una figura consagrada de la tradición occidental dominante, ocupó una localización espacio-temporal especialmente interesante. Temporalmente compartió la pasión de la modernidad por la ciencia y la razón, pero mezclándola con una ontología medieval sobre cómo está construido el universo. Geopolíticamente está en el centro de las empresas científicas y de las controversias político-teológicas (véase el capítulo 3); sin embargo, también exploró a través de sus contactos con sacerdotes jesuitas los sistemas filosóficos y matemáticos orientales, lo que llevó a Joseph Needham a sugerir (según Mungello probablemente de forma equivocada[4]) que derivó el cálculo, la aritmética binaria y la lógica modal (los fundamentos de los lenguajes informáticos contemporáneos) de sus estudios del *I Ching*[5]. Desde esta particular situacionalidad fue desde donde Leibniz desarrolló perspectivas específicas de los significados que había que asignar al espacio y al tiempo. Sus opiniones no han gozado de gran estima entre muchos filósofos (especialmente después de la severa crítica de Bertrand Rusell), pero hay algunas señales de una seria reconsideración de su metafísica al mismo tiempo que muchas de sus contribuciones en

[4] David Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for an Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977.
[5] Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

los campos de la ciencia, las matemáticas y la lógica se reconocen ahora claramente como fundacionales para un amplio conjunto de prácticas contemporáneas (por ejemplo, ahora se le considera como el metafísico del ciberespacio)[6]. Habida cuenta de la metafísica resueltamente antimaterialista de Leibniz, la simple adopción de sus argumentos plantea ciertas dificultades para cualquier perspectiva marxista (véase el capítulo 3), pero no son insuperables sino que dependen de la concepción de la dialéctica que esté en juego.

Leibniz, como se mostraba en el capítulo 3, fue un enérgico defensor de la idea de las relaciones internas. En la *Monadología* resumía su posición de la siguiente manera:

> Ahora esta interrelación o acomodación de todas las cosas creadas entre sí, y de cada una con todas las demás, provoca que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás y que, en consecuencia, sea un perpetuo espejo viviente del universo[7].

Desde esta posición sobre las relaciones internas es desde donde se oponía a la perspectiva de Newton de que el espacio y el tiempo existían por derecho propio, que estaban contenidos en contenedores neutrales, indiferentes a lo que se situara en ellos. Leibniz sostenía, por el contrario, que el espacio siempre era contingente respecto a la sustancia o materia, aunque, sin embargo, no de la manera que se entiende en la teoría de la relatividad o por parte de los geógrafos cuando utilizan el término «espacio relativo» para indicar cómo el espacio se dobla o se deforma dependiendo de la materia que se atraviese. Por el contrario, él desarrolló una perspectiva relacional en la que el espacio y el tiempo «no son nada fuera de las cosas "en" ellos», y «deben su existencia a las relaciones de ordenamiento que obtienen sobre las cosas»[8]. Para Leibniz, el espacio y el tiempo no eran reales ni materiales, ni siquiera ideales en sí mismos o por sí mismos, sino que adquirían una existencia «secundaria» o «contingente» (aunque «bien fundamentada» y totalmente material), que se derivaba por completo de las sustancias y procesos que contenían. Así, pues, ¿cómo se interpretan el espacio y el tiempo? Analicemos los siguientes enunciados extraídos de sus escritos:

> Igual que la misma ciudad vista desde diferentes ángulos parece completamente diferente y está, por así decirlo, multiplicada en sus perspectivas, lo mismo sucede con la infinita multitud de sustancias simples

---

[6] Véase Brown, Clifford, *Leibniz and Strawson: A New Essay in Descriptive Metaphysics*, Munich, Philosophia Verlag, 1990.

[7] G. W. Leibniz, *Leibniz's Monadology*, (editada por N. Rescher), Pittsburgh, 1991, p. 24 [ed. cast.: *Monadología*, Oviedo, 1981].

[8] Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy* Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 84.

> donde hay, por así decirlo, tantos universos diferentes que sin embargo son solamente las perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada[9].

Esto define lo que llamaré la primera versión de la espacio-temporalidad: la idea de que la situacionalidad, la posicionalidad y la condición proporcionan una multiplicidad de perspectivas temporales y espaciales sobre un único universo real. Contrasta con una segunda perspectiva en la que Leibniz analiza con las herramientas de la lógica una multiplicidad de universos posibles de espacio-temporalidades radicalmente diferentes:

> […] podría existir una infinidad de otros espacios y mundos totalmente diferentes [del nuestro]. No tendrían ninguna distancia de nosotros (ni otras especiales relaciones con nosotros) si los espíritus que los habitaran tuvieran sensaciones no relacionadas con las nuestras. Exactamente como el mundo del espacio de los sueños se diferencia del mundo de la vigilia, en ese mundo podría incluso haber leyes del movimiento completamente diferentes[10].

> […] no se puede negar que muchas historias, especialmente esas a las que se llaman novelas, pueden considerarse como posibles, incluso si no tienen lugar en esta particular secuencia del universo que Dios ha elegido, a no ser que alguien imagine que hay ciertas regiones poéticas en la infinita extensión del espacio y el tiempo donde podríamos ver paseando por la tierra al rey Arturo de Gran Bretaña, a Amadis de Gaula y al fabuloso Dietrich von Bern, que inventaron los alemanes. Un famoso filósofo de nuestro siglo parece no haber estado lejos de semejante opinión, ya que expresamente afirma en algún lugar que la materia recibe todas las formas de la que es capaz (Descartes, *Principios de filosofía*, parte III, art. 47). Esta opinión no puede defenderse porque obliteraría toda la belleza del universo y cualquier clase de elección[11].

Leibniz sostenía que, técnicamente, el espacio, como el tiempo, no importa en qué universo (porque todos los universos tienen alguna clase de espacio-temporalidad), no son más que «una estructura de determinado tipo de relaciones». En concreto,

> el espacio es el orden de la *coexistencia*, es decir, el orden entre los estados contemporáneos de las cosas; mientras que el tiempo es el orden de *sucesión*, es decir, el orden entre varios diferentes estados de cosas

[9] G. W. Leibniz, *Leibniz's Monadology*, cit., p. 24.
[10] N. Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, cit., p. 94.
[11] G. W. Leibniz, citado en N. Rescher, *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 91-92.

> coexistentes que (al estar mutuamente) coexistiendo deben, por supuesto, tener alguna clase de estructura «espacial»[12].

Esto nos lleva a la que considero que es la primera virtud del sistema leibniziano: el espacio y el tiempo están «mutuamente coordinados de tal manera que ninguno de ellos es más fundamental que el otro»[13]. Están coordinados como principios de ordenación de las sustancias de tal manera que *ambos* son contingentes (esto se opone a la perspectiva de Feuerbach de que el tiempo es el dominio privilegiado de la dialéctica, así como al argumento más reciente de Andrew Sayer de que el tiempo es el reino de la necesidad y el espacio el reino de lo contingente)[14].

Si el espacio es, sin embargo, «un orden de sustancias en coexistencia, entonces cada mundo tiene su propio espacio», y «distintos individuos en distintos mundos que no coexisten entre sí» se consideran espacialmente separados o «espacialmente *no relacionados*, de alguna manera como los mundos oníricos de personas diferentes»[15]. Entonces, potencialmente, «cada mundo posible tiene su propio espacio al igual que sus propias leyes». Esto no supone que cualquier mundo pueda ser un mundo sin espacio, sino que el ordenamiento del espacio «es necesariamente diferente en mundos diferentes, ya que mundos diferentes contienen sustancias diferentes (e incompatibles) y estas sustancias internalizan esas diferencias. De ahí que una diferencia en las cosas produzca a continuación una diferencia en los espacios, aunque lleve consigo una diferencia de leyes». Esto lo considero la segunda virtud de la formulación de Leibiz: permite «una pluralidad de espacios distintos en oposición a un único superespacio global con muchos sectores o subespacios distintos»[16]. Más en concreto, «un espacio queda individualizado como un espacio único mediante la mutua relacionalidad y conectividad de sus partes, y allí donde estos elementos de relación e interconexión mutua están ausentes, falta la justificación para hablar de un espacio único».

El razonamiento de Leibniz era tanto teológico como metafísico. En la práctica, el mundo físico que nos rodea tiene solamente un único ordenamiento del espacio y del tiempo, de manera que la posible existencia de una pluralidad de espacios y tiempos no resulta directamente conflictiva para la ciencia materialista. La aparición de diferentes ordenamientos espaciales y temporales puede producirse en semejante mundo solo en el sentido

---

[12] N. Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, cit., pp. 86-87.
[13] *Ibid.*
[14] A. Sayer, «The Difference that Space Makes», en D. Gregory y J. Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, cit.
[15] N. Rescher, *Leibniz's Metaphysics of Nature*, cit., p. 86.
[16] *Ibid.*, pp. 88-89.

de las múltiples perspectivas sobre la misma realidad establecidas en la *Monadología*. Pero Leibniz está preocupado por la creatividad y perfección de Dios. Pensaba que la perspectiva newtoniana situaba a Dios *en* el espacio y el tiempo como si o bien las acciones de Dios estuvieran predeterminadas o bien como si las propiedades del espacio y del tiempo precedieran a Dios. La discusión de una pluralidad de espacios y tiempos dentro de múltiples mundos posibles (cada uno de ellos con sus propias leyes del movimiento) reconoce que el mundo físico que ocupamos es una expresión de la elección creativa y la voluntad de Dios. Para Leibniz, la perfección de Dios produce «el mejor de todos los mundos posibles». La exploración de innumerables posibles ordenamientos diferentes del espacio y del tiempo pretende iluminar las cualidades particulares de la elección divina.

Ahora son muchos quienes sostienen que el paso a la modernidad capitalista supuso la secularización del pensamiento sobre el espacio y el tiempo. Incluso Whitehead, que mantenía una concepción de Dios que resultaba fundamental en su obra, consideraba la formulación de Leibniz del mejor de los mundos posibles como «una audaz chapuza producida para salvar la cara de un Creador construido por teólogos contemporáneos y anteriores»[17]. Sin embargo, si secularizamos por completo las cosas, entonces la cuestión de en cuál de los múltiples mundos espacio-temporales posibles habitamos se convierte en una cuestión de elecciones sociales seculares en vez de una imposición de la singular voluntad de Dios. Considero que esta es la tercera virtud del argumento de Leibniz: el espacio y el tiempo pueden entenderse como sistemas de ordenamiento inherentes a prácticas y actividades sociales que en algún sentido son «elegidas» (quizá «a las que se llega» sería una expresión mejor) en vez de dadas. Por ejemplo, hay un paso relativamente pequeño entre la idea de que «cada mundo posible tiene su propia estructura espacial característica»[18] y la idea de que cada formación social específica tiene su propia estructura espacial-temporal característica y sus propias leyes del movimiento. Y esto será así, porque «la diferencia en las *cosas*» (o como yo preferiría decir, la diferencia en las prácticas y procesos sociales) es lo que «a continuación produce una diferencia en los *espacios*, aunque lleve consigo una diferencia de leyes»[19].

El énfasis de Leibniz sobre la creatividad de la espacialidad de la coexistencia y la temporalidad de sucesión abre otras líneas de razonamiento que se vuelven más evidentes cuando se consideran sus propios ejemplos de múltiples mundos espaciales posibles. El mundo y el espacio de los sueños, e incluso el de las novelas y la poesía, se diferencian del de la experiencia diaria y pueden tener sus propias leyes de movimiento. Pero aquí nos

[17] A. Whitehead, A., *Process and Reality*, cit, p. 61.
[18] N. Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, cit., p. 93.
[19] N. Rescher, *Leibniz's Metaphysics of Nature*, cit., p. 88.

encontramos con un interrogante. ¿Cómo *sabemos* que semejantes mundos espaciales están separados de los demás en vez de ser diferentes perspectivas del mismo universo como se propone en *La monadología*? La propia perspectiva de Leibniz es que «quienquiera que pregunte si puede existir otro mundo u otro espacio, está preguntando de esa manera si hay mentes que no nos comunican nada»[20]. La perspectiva posmoderna extrema de la fragmentación y de los mundos espaciales separados depende entonces decisivamente, si seguimos la lógica del argumento de Leibniz, de (*a*) habitantes que experimentan sensaciones radicalmente diferentes a las nuestras, y (*b*) de la incomunicabilidad entre esos mundos espacial y temporalmente ordenados. Leibniz presumía (en gran medida por razones teológicas) que el mundo material real en el que vivimos era un universo armoniosamente ordenado sobre el cual múltiples mónadas podrían desarrollar perspectivas infinitamente diferentes. A este respecto, Leibniz se ajustaba a la visión de un solo universo, pero su manera de argumentar plantea una variedad de problemáticas cuestiones así como de intrigantes posibilidades, especialmente habida cuenta de la manera en que intentó imponer una unidad metafísica frente a la fragmentación político-económica y el caos político (véase el capítulo 3). Si aceptamos la transformación que estoy proponiendo y abandonamos la idea teológica de una deidad creadora singular, y si aceptamos la elección social y la creatividad respecto a los ordenamientos del espacio y del tiempo, entonces la cuestión de cómo se llega a estas diferentes elecciones sociales y si están o no incorporadas a mundos totalmente separados de sensaciones y de lenguaje incomunicables (como opuesto a la multiplicación de perspectivas de un único universo), se convierte en una cuestión básica para la discusión contemporánea de las perspectivas posmodernas *versus* modernas.

Quizá haya otra manera de expresar esto. Leibniz establecía una marcada distinción entre mundos *posibles* y *composibles*. Mientras que los primeros abarcan una infinita variedad de potenciales elecciones creativas, los últimos limitan las relaciones espaciales internalizadas dentro de un determinado conjunto de elecciones (por ejemplo, las mónadas realmente existentes en el argumento de Leibniz) a los ordenamientos de coexistencia realmente encontrados dentro de ese espacio público (o universo común) que perciben todas las mónadas. Estar en ese mundo común es compartir cualidades dadas del espacio y del tiempo en virtud de «la mutua relacionalidad y conectividad de sus partes». Situar esto en el contexto de los materiales presentados en el capítulo 9 sobre la construcción social del espacio y el tiempo supone que, aunque la elección social respecto al ordenamiento espacial y temporal sea potencialmente infinita, una vez hecha, la elección social real condena a todos los miembros de ese mundo social,

[20] Citada en *ibid*., p. 90.

«mutuamente relacionados y conectados», a una existencia dentro de un marco experiencial común del espacio y el tiempo públicos. Este es evidentemente el punto fundamental sobre el que Gurevich, entre otros, insiste[21]. Pero también aquí surge otra dificultad: si diferentes formaciones sociales pueden surgir de cada una de las demás, entonces tiene que haber alguna manera de transformar los marcos del espacio y del tiempo (así como las leyes del movimiento), lo que a su vez implica que en un momento u otro deben coexistir dentro de un universo común una pluralidad de espacios y tiempos (así como de leyes del movimiento conflictivas), incluso aunque solo sea temporalmente. La incomunicabilidad característica de las negociaciones sobre la venta de tierras entre los colonos y los grupos nativos indios en las primeras etapas de la colonización de Nueva Inglaterra, se convierte entonces en parte de un choque de diferentes definiciones sociales de la espacio-temporalidad.

Aquí es importante el énfasis sobre la comunicabilidad. Prefigura de manera interesante el tratamiento de Habermas de la espacio-temporalidad dentro de su teoría de la acción comunicativa[22]. Si la razón está «por su propia naturaleza encarnada en contextos de acción comunicativa», señala, entonces los actos de habla conectan los planes y acciones de diferentes actores «en un tiempo histórico y a través del espacio social». Pero, aunque siempre hay «un momento trascendental de validez universal» que «rompe en pedazos cualquier provincialidad» de manera que «la validez reclamada para proposiciones y normas trasciende espacios y tiempos, "borra" el espacio y el tiempo, la aceptación, promulgación y, por encima de todo, la impugnación de semejantes enunciaciones nunca puede escapar del "aquí y ahora" de contextos específicos». Aquí resulta sorprendente el paralelismo con el análisis de Williams de los dilemas del «particularismo militante», que en sí mismo sugiere una convergencia del pensamiento sobre cómo las espacio-temporalidades, una vez constituidas, enmarcan la acción política. Y hay un fuerte vínculo, como veremos posteriormente en el capítulo 12, con la idea de «conocimiento situado». Impugnar una idea dominante de la espacio-temporalidad es impugnar el proceso que la produjo y redefinir, en el pensamiento, posibles mundos de ser alternativos.

Semejantes impugnaciones están descartadas en la propia teoría de Leibniz. Pero están descartadas por la asunción del compromiso de Dios con los principios de la *armonía*. Una versión secularizada de los argumentos de Leibniz puede, y evidentemente debe, prescindir de semejante presunción a favor de un modelo más conflictivo de relaciones sociales que incorpore ideas de lucha de clase, de género, coloniales, etcétera. Por

---

[21] A. Gurevrich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 14.
[22] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford, Polity Press, 1987, p. 322 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 2008].

ello, incluso en condiciones de un universo común, no solo puede haber algo más que simples perspectivas diferentes sobre ese carácter común, sino contradicciones y oposiciones (del tipo que se describen en el capítulo 9) que implican que nosotros internalizamos una pluralidad de principios de ordenamiento del espacio y del tiempo y que a menudo nos encontremos internamente en conflicto respecto a qué perspectiva de ordenamiento adoptar (un ejemplo sencillo serían las conflictivas perspectivas espacio-temporales que internalizamos de las actividades de crianza de lo hijos, por un lado, y de la vida profesional y académica, por otro).

Permítaseme resumir la naturaleza del razonamiento que estoy haciendo. Se me podría interpretar como si estuviera diciendo que hay un marco singular realmente existente de espacio y tiempo y que las variaciones sociales solamente surgen en virtud de nuestras diversas perspectivas («situacionalidad» como habitualmente decimos) sobre un universo común. Esta visión, aunque en sí misma sea plausible y llena de ideas respecto a los diferentes modos de comportamiento humano en el espacio y el tiempo, parece inconsistente con los ejemplos que ponía Leibniz sobre los diferentes mundos posibles: los mundos de los sueños y las novelas. Estos mundos posibles alternativos son en cierto sentido fundamentalmente diferentes entre sí. Estos mundos posibles no están totalmente fuera de la experiencia humana, aunque Leibniz pudiera razonablemente afirmar que en algún sentido los mundos que describen están fuera del mundo material que se percibe con los sentidos. Las conclusiones de Leibniz sobre los múltiples mundos posibles del espacio y el tiempo son construcciones puramente lógicas. Pero pueden utilizarse como medios para examinar más detalladamente la diferenciación de los ordenamientos espaciales y temporales reales existentes en el seno de los diferentes modos de producción y de las diferentes formaciones sociales, así como los existentes entre unos y otras. En resumen, una comprensión secularizada y social del espacio y del tiempo relacionales a partir de su fundamentación leibniziana proporciona un sólido marco teórico y lógico capaz de representar las abigarradas prácticas sociales de construcción del espacio y el tiempo descritas en el capítulo 9. También permite la exploración de modos de producción alternativos en lo que atañe a la producción de diferentes mundos posibles de espacio-temporalidad.

III. La teoría relacional del espacio y el tiempo de Whitehead

Alfred North Whitehead propuso una teoría relacional del espacio y el tiempo. Curiosamente, nunca analizó con detalle las perspectivas de Leibniz (quizá por deferencia hacia su amigo y colaborador Russell, que

lanzó un devastador ataque contra la metafísica de Leibniz mientras aprendía mucho de su lógica matemática), aunque ocasionalmente reconociera tanto similitudes como diferencias. Las diferencias son importantes. En primer lugar, Whitehead, como corresponde a alguien que creció en las tradiciones del empirismo británico, impulsó una versión realista en vez de lógica de la perspectiva relacional, que opone a la tendencia de Leibniz inclinada hacia un idealismo puro. También tuvo la ventaja de escribir después de que Einstein publicara la teoría general de la relatividad. Aunque no estaba de acuerdo con las interpretaciones de Einstein (abriendo así una brecha entre las perspectivas relativistas y relacionales) nunca dudó de la importancia o veracidad de sus descubrimientos. En consecuencia, Whitehead proporciona una base metafísica mucho más sólida para la clase de comprensión materialista dialéctica de la espacio-temporalidad que yo estoy buscando. Desafortunadamente, su falta de interés por la tradición dialéctica *per se* (por ejemplo, reconocía la importancia de Hegel pero confesaba que nunca había conseguido leer más de una o dos páginas suyas) le niegan algunas de las ideas que proporciona Leibniz.

En 1914 Whitehead publicó un artículo titulado «La théorie relationniste de l'espace». Aunque su principal biógrafo y divulgador, Victor Lowe, lo juzgó pobremente escrito y demasiado largo[23], no obstante desempeñó un papel fundamental de transición entre el primer Whitehead, que colaboraba con Russell en *Principia Mathematica*, y el posterior que desarrolló una filosofía de los procesos y organismos. En él, Whitehead sostenía que no debíamos considerar a los cuerpos físicos como si estuvieran primero en el espacio y después actuaran sobre los demás. Por el contrario, los cuerpos están en el espacio solamente porque interactúan, de manera que el espacio es «solamente la expresión de ciertas propiedades de su interacción». Por ello, el espacio y el tiempo no son realidades independientes sino relaciones derivadas de procesos y acontecimientos. Dicho con las propias palabras de Whitehead:

> El orden fundamental de las ideas es, en primer lugar, un mundo de cosas en relación, después el espacio cuyas entidades fundamentales están definidas por medio de esas relaciones y cuyas propiedades se deducen de la naturaleza de las mismas[24].

Esta reconceptualización de la espacio-temporalidad condujo a Whitehead al fascinante terreno de cómo idear un lenguaje adecuado con el que captar

[23] Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, Baltimore (MD), Hopkins University Press, 1962, p. 178.
[24] A. Whitehead, «La théorie relationiste de l'espace», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 23, 1916. (Parcialmente traducido en J. Fitzgerald, *Alfred North Whitehead's Early Philosophy of Space and Time*, Washington DC, University Press of America, 1979).

procesos, movimiento, flujo y fluido, sin abandonar la evidente idea de sentido común de que estamos rodeados de cosas que poseen una relativa estabilidad y propiedades definibles. Una vez en ese terreno, como señala Frances Fitzgerald[25], le pareció evidente que era extremadamente difícil «explicar el cambio dentro de los límites de la filosofía de la naturaleza de Newton» y especialmente dentro de los límites de cualquier concepción absoluta del espacio y el tiempo. «El cambio en un instante sin duración es una concepción muy difícil. ¿Cómo se puede explicar la velocidad sin referirse tanto al pasado como al futuro?». Buscando la respuesta a esta pregunta, Whitehead se vio obligado a construir una filosofía nueva y totalmente diferente del espacio y el tiempo[26].

Una vez que Whitehead llegó a la conclusión de que la naturaleza es un «proceso»[27], se encontró a sí mismo trabajando en conflicto con la mayoría de las concepciones de la ciencia. La respuesta habitual a la pregunta de «qué es la naturaleza», por ejemplo, «está formulada en términos de cosas o de materia o de material –da igual el nombre concreto que se elija– que tiene la propiedad de la simple localización en el espacio y el tiempo, o si adoptamos las ideas más modernas, en el espaciotiempo». De ahí se deducía que «en cuanto hayamos establecido, de cualquier manera que lo hagamos, lo que queremos decir con un lugar definitivo en el espacio-tiempo, podemos adecuadamente establecer la relación de un cuerpo particular con el espacio-tiempo diciendo que está justamente ahí, en ese lugar; y por lo que respecta a la simple localización, no hay nada más que decir sobre el tema»[28]. Esta era, evidentemente, la famosa teoría mecanicista de la naturaleza con la que la ciencia se había contentado en general desde el siglo XVII, principalmente porque funcionaba muy bien sobre un amplio terreno de prácticas tecnológicas. Pero esta doctrina de la materia

> es el resultado de la aceptación acrítica del espacio y el tiempo como condiciones externas para la existencia natural. Con esto no quiero decir que se debería proyectar duda alguna sobre los hechos del espacio y el tiempo como ingredientes de la naturaleza. A lo que me refiero es a «la inconsciente suposición del espacio y el tiempo como siendo eso en lo que está establecida la naturaleza»[29].

Whitehead se sintió obligado a negar la doctrina «habitual, de hecho universal» de que «la relaciones espacio-temporales son externas» y a proponer

---

[25] Frances Fitzgerald, *Cities on a Hill: A Journey through Contemporary American Cultures*, Nueva York, Simon & Schuster, 1986, p. 74.
[26] *Ibid.*, p. 74.
[27] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 53.
[28] *Ibid.*, pp. 61-69.
[29] A. Whitehead, *The Concept of Nature*, cit., p. 20.

en su lugar una teoría basada «en la doctrina de que la relacionalidad de un acontecimiento son todas relaciones internas». Continuaba diciendo:

> La concepción de relacionalidad interna supone un análisis del acontecimiento a partir de dos factores: el primero, la actividad sustancial subyacente de la individualización y, el segundo, el conjunto de los aspectos –es decir, el conjunto de relacionalidades que entra en la esencia del acontecimiento concreto– que se unifican en la actividad individual. En otras palabras, el concepto de relaciones internas requiere el concepto de sustancia como la actividad que sintetiza las relaciones en su carácter emergente[30].

El lenguaje aquí es bastante especial y requiere cierta exégesis. El punto de partida de Whitehead era la crítica del concepto de localización simple. «Sostendré que entre los elementos primarios de la naturaleza aprehendidos en nuestra experiencia inmediata, no hay elemento alguno de ningún tipo que posea este carácter de simple localización». De aquí no se deduce que la ciencia newtoniana esté equivocada: «Por un particular proceso de abstracción constructiva, podemos llegar a la formulación newtoniana». Pero ello es solamente una abstracción a partir de un campo de posibilidades radicalmente diferentes y no podemos entenderla sin «hacer referencia a aquello de donde ha sido extraída». En otras palabras, una comprensión del proceso debe preceder o ir en paralelo a una comprensión del espacio y del tiempo.

El objetivo final de Whitehead es reemplazar la perspectiva mecanicista newtoniana por «una filosofía del organismo» y en *Science and the Modern World* abre el camino para ese proyecto mediante la reconsideración del estatus del espacio y del tiempo[31]. Observa que las cosas están tanto *separadas* como *atadas* en el espacio y el tiempo. A estos caracteres los llama los caracteres «separativos» y «prehensivos» del espacio-tiempo. El *cómo* quedan las cosas separadas y atadas se convierte entonces en el centro de atención, porque precisamente este *cómo* es el que está recogido en cualquier definición del espacio y el tiempo. Una tercera característica es lo que Whitehead denomina el carácter «modal» del espacio-tiempo, dentro del cual –y solamente dentro del cual– puede definirse una versión de la simple localización, porque «todo lo que está en el espacio recibe una determinada limitación de alguna clase». En otras palabras, la individualización y la definición de *cosas*, *particularidades* o *acontecimientos*, siempre se produce en el espacio-tiempo. Pero, ¿en qué espacio-tiempo? Solamente es interesante la modalidad de la definición, y para Whitehead esa modalidad es siempre relacional. El resultado es eliminar por completo la idea

---

[30] *Ibid.*, pp. 153-154.
[31] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., pp. 80 y ss.

de la simple localización como un principio fundacional. El espacio y el tiempo se construyen ahora como «simples abstracciones de la totalidad de unificaciones prehensivas mutuamente modeladas en cada una de las demás […] el espacio-tiempo no es otra cosa que un sistema de reunir ensamblajes en unidades». La palabra «acontecimiento» se define entonces como «una de estas unidades espacio-temporales». Lo que es interesante aquí, desde luego, es el proceso real de reunir ensamblajes en unidades para definir espacio-temporalidades. En este razonamiento sobresalen tres aspectos generales:

1) Whitehead, a diferencia de Leibniz, permite que el tiempo pueda ser diferenciado del espacio. En sus primeros escritos consideró que esta diferenciación se producía solamente «en un estado de alguna manera desarrollado del proceso de abstracción»[32]. Pero al desarrollar su filosofía del organismo más tarde llegó a entender la diferenciación como un producto de todo el proceso de reunir ensamblajes en formas orgánicas que persistían de forma duradera:

> En esta resistencia del modelo el propio tiempo se diferencia del espacio […] cada objeto duradero descubre en la naturaleza y requiere de ella un principio que discrimina el espacio del tiempo […] la importancia del espacio en oposición al tiempo, y del tiempo en oposición al espacio, se ha desarrollado con el desarrollo de organismos duraderos[33].

Esto implica que la evolución de todo organismo, incluyendo a la propia sociedad (y Whitehead no estaba en contra de considerar a la sociedad como un organismo de cierto tipo, aunque nunca se digna a especificar el significado), se basa en cierta medida en una particular separación del tiempo y el espacio, como la que es tan frecuente en la teoría social que se aplica a la modernidad capitalista. Pero ahora al menos podemos pensar en la separación como el producto de un proceso. El resultado es abrir una apertura para el análisis crítico de esos procesos particulares que implican semejante separación dentro de la propia teoría social.

2) Los procesos múltiples generan un *real* múltiple en oposición a la diferenciación ideal en espacio-temporalidades que hacía Leibniz. Whitehead reconocía que esto era una de las proposiciones más difíciles de aceptar o entender:

> Estos diferentes sistemas de medida con sus divergencias en el cálculo de tiempo son desconcertantes y, en cierta medida, ofenden a nuestro sentido común. No es la manera habitual con la que pensamos sobre el universo.

[32] A. Whitehead, *The Concept of Nature*, cit., p. 37.
[33] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit. p. 150.

> Pensamos en un necesario sistema de tiempo y un necesario espacio. De acuerdo con la nueva teoría, hay un indefinido número de series de tiempo discordantes y un indefinido número de distintos espacios.

Además, la separación del espacio y el tiempo hace posible que el espacio-tiempo esté estratificado de muchas maneras diferentes por diferentes sistemas de tiempo:

> A primera vista resulta impactante pensar que otros seres puedan cortar la naturaleza en secciones de tiempo de una manera diferente a como lo hacemos nosotros [...]. Toda nuestra geometría es simplemente la expresión de las maneras en que diferentes acontecimientos están implicados en diferentes sistemas de tiempo[34].

Concentrándose sobre la física de los organismos, Whitehead sostiene, en un apartado, que afortunadamente «las diferencias entre nosotros mismos» en esta materia «son bastante imperceptibles». Pero no es difícil ampliar el razonamiento para entender la dimensión social de este argumento. No obstante, el enfoque empírico de Whitehead sobre los procesos interrelacionados que funcionan en la naturaleza hace descender de vuelta a la tierra la existencia en principio de una multitud de espacios y tiempos:

> en medio de los sistemas de tiempo alternativos que ofrece la naturaleza habrá uno con una duración que proporcione la mejor covarianza media para todas las partes subordinadas del acontecimiento perceptor. Esta duración será la totalidad de la naturaleza que es el término propuesto por el sentido-conciencia. De ese modo el carácter del acontecimiento perceptor determina el sistema-tiempo inmediatamente evidente en la naturaleza[35].

En otras palabras, mediante la observación y la reflexión podemos entender cuál de las multiplicidades de las espacio-temporalidades está funcionando primordialmente, tanto en la naturaleza como en el mundo experimental de un observador en movimiento. Y al hacerlo así llegamos a reconocer la importancia de la «*cogredience*» (Whitehead hace aquí un paralelismo con la concepción de Leibniz de la composibilidad); la manera en que múltiples procesos fluyen juntos para construir un único sistema tiempo-espacio consistente, coherente, aunque multifacético.

Dado que esta es una idea importante a la que regresaré ocasionalmente, ofrezco un ejemplo, tomado del capítulo 9, sobre lo que puede

[34] A. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 336.
[35] A. Whitehead, *The Concept of Nature*, cit., p. 111.

significar la «covarianza». El dinero, sostengo allí, tiene múltiples usos y es totalmente posible que cada uso defina una espacio-temporalidad diferente. Sin embargo, el dinero finalmente es simplemente dinero, así que el término funciona como una cierta clase de paraguas para indicar una amplia gama de usos «composibles» o «*cogredients*» de una entidad consistente y coherente dotada de determinadas cualidades. El hecho de que algunos de estos usos puedan ser contradictorios frente a otros de ninguna manera menoscaba la coherencia global del concepto de dinero.

3) Whitehead analiza con gran detalle el problema de cómo se llega siempre a las «permanencias» del organismo y cómo la espacialidad resulta decisiva para la vinculación de cada «permanencia» durante la duración de su existencia. Pero Whitehead siempre es plenamente consciente del proceso de disolución que puede apoderarse de algo tan aparentemente permanente como la aguja de Cleopatra para finalmente disolverlo. Realmente, Whitehead a menudo sostuvo que lo que le diferenciaba de otros muchos filósofos que le habían precedido era su atención sobre los procesos de disolución. Y en unas cuantas llamativas sentencias explica algunas de las características correlativas de lo que en otros lugares yo he llamado la «compresión del tiempo-espacio»:

> es posible que determinadas especies de primates sean propensas a derrumbarse bajo condiciones que les lleven a efectuar cambios en los sistemas de espacio-tiempo […] en consonancia, un entorno desfavorable que conduzca a cambios rápidos de su adecuado sistema de espacio-tiempo, es decir, un entorno sacudido por violentas aceleraciones, hace que los corpúsculos se derrumben y disuelvan en ondas de luz del mismo periodo de vibración[36].

Entonces, ¿cómo podemos resumir la contribución de Whitehead? Ernst Cassier señala que el razonamiento que hacía Leibniz en contra de Newton era realmente un diálogo de sordos entre dos tradiciones filosóficas radicalmente diferentes. Se trataba de las habilidades lógicas y los apegos metafísicos de Leibniz contra la filosofía práctica de la naturaleza practicada por Newton[37]. Sin embargo, las críticas de Whitehead surgen desde dentro de la propia tradición newtoniana. No descansan sobre la exploración lógica de mundos posibles a la usanza de Leibniz, sino en el estudio de las posibilidades relacionales de procesos reales que funcionan en la naturaleza en la medida en que los seres humanos pueden experimentarlos y describirlos. Aunque Whitehead se desvía de la tradición materialista abstracta de la ciencia natural al insistir en que la falsedad del desdoblamiento de la

---

[36] A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., pp. 165-167.
[37] E. Cassirer, «Newton and Leibniz», *The Philosophical Review*, vol. 52, 1943.

naturaleza en hechos y valores, mente y materia, materialidad y conciencia, se mantiene firmemente dentro de la órbita empírica haciendo que sus argumentos giren siempre en torno al «estar-con» (*withness*) de la experiencia corporal humana. El resultado es convertir la multiplicidad de mundos espacio-temporales posibles propuesta por Leibniz en un problema empírico sobre cómo desentrañar las múltiples espacio-temporalidades que funcionan en el seno de un abigarrado mundo de procesos interrelacionados. En la medida en que los materiales reunidos en el capítulo 9 por historiadores, antropólogos, geógrafos, investigadores sociales, etcétera, desvelan cada uno a su manera parte de la problemática general que Whitehead establece, parece razonable concluir que puede forjarse alguna clase de fundamento teórico para toda esa diversa información mediante la teoría relacional del espacio y el tiempo que proponía Whitehead.

IV. Hacia una teoría relacional del espacio, el lugar y el entorno

¿Puede utilizarse la teoría relacional del espacio y el tiempo para entender la dialéctica del espacio y el lugar? Si es así, ¿puede ampliarse de alguna manera para construir una comprensión dialéctico de la triada *espacio-lugar-entorno*? Hay una sólida base para responder afirmativamente a ambas peguntas.

En sus escritos filosóficos Leibniz reflexiona sobre cómo llegamos a los conceptos de espacio y lugar[38]. Habitualmente observamos a entidades cambiando de localizaciones y hablamos de una entidad que «ocupa el lugar» de otra. De esto deducimos que hay cualidades absolutas de los lugares a través de los cuales se mueven las entidades. El espacio aparece entonces como todos los lugares tomados en su conjunto. Pero el propósito de Leibniz es mostrar cómo semejante inferencia es errónea y que el lugar, como el espacio, no tiene ninguna «realidad absoluta» insistiendo en que es solamente una relación. Whitehead va más lejos y señala que «lo que entendemos con la simple idea de "lugar" es una entidad que simplemente se conoce por estar espacialmente relacionada con alguna entidad percibida». Así, pues, el lugar es un terreno de relaciones de una entidad con otra y por ello contiene a «la otra» precisamente porque ninguna entidad puede existir aisladamente. Pero las relaciones no están todas igualmente presentes, porque «el concepto de lugar marca la revelación en la conciencia-sentido de entidades en la naturaleza conocidas simplemente por sus relaciones espaciales con entidades percibidas»[39].

---

[38] G. W Leibniz, *Leibniz: Philosophical Writing*s, Nueva York, Simon and Schuster, 1968, pp. 220-223 [ed. cast.: *Escritos filosóficos*, Madrid, 2003].
[39] A. Whitehead, *The Concept of Nature*, cit., p. 52.

La doctrina de Whitehead de las «permanencias» reafirma la idea. Una «permanencia» surge de los procesos como un sistema de «amplia conexión». Durante un cierto tiempo, las entidades alcanzan una relativa estabilidad tanto en su vinculación como en su ordenamiento interno de procesos que crean el espacio. Estas permanencias llegan a ocupar un fragmento del espacio de una forma exclusiva (durante un tiempo) y de ese modo definen un lugar –su lugar– (durante un tiempo). El proceso de formación del lugar es un proceso de tallar «permanencias» a partir del flujo de procesos que crean espacios. Pero las «permanencias» –al margen de lo sólidas que puedan parecer– no son eternas, siempre están sometidas al tiempo como un «perpetuo perecer». Dependen de los procesos que las crean, las sustentan y las disuelven.

Curiosamente, las concepciones de Whitehead sobre este tema se corresponden en general con la reciente formulación proporcionada por Michel de Certeau en la que el lugar se entiende como «una configuración instantánea de posiciones» que implica «una indicación de estabilidad»:

> Un espacio existe cuando se toman en consideración vectores de dirección, velocidades y variables de tiempo. De ese modo, el espacio está compuesto de intersecciones de elementos móviles. El espacio existe como el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo sitúan, lo temporalizan […]. En contraposición al lugar, no tiene, por lo tanto, nada de la univocidad o estabilidad de un sitio «propio». En resumen, el espacio es un lugar practicado. Así, la calle geométricamente definida por la planificación urbana se transforma en un espacio por la intervención de los caminantes[40].

El lugar es, por consiguiente, el ámbito del cuerpo inerte, reducible al «estar ahí» de algo permanente, en contraposición con las inestabilidades de movimientos que crean espacio. Pero surge un «cálculo de relaciones de fuerza estratégico cuando un sujeto con voluntad y poder (un propietario, una empresa, una ciudad, una institución científica) puede ser aislado de un entorno». La realización de permanencias altera los cálculos de la acción en la medida en que se convierten en «sujetos de voluntad y poder».

Para la interpretación de una teoría relacional del espacio, el tiempo y el lugar, todo esto tiene una importancia considerable, evidentemente siempre que estemos preparados para aceptar la homología entre las «permanencias» de Whitehead y los «sujetos con voluntad y poder» de Certeau. La diferencia es que Certeau amplía la idea de las permanencias al reino de una dialéctica del espacio y del lugar con «sujetos de voluntad y poder»

[40] Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984, p. 117 [ed. cast.: *La invención de lo cotidiano*, México DF, 2000].

(como el Estado-nación) capaces de elaborar estrategias externas y ordenamientos internos (incluyendo estructuras de vigilancia), que están muy relacionadas con el mantenimiento de sus propias permanencias (sus fronteras y su integridad interna).

Podemos considerar un sencillo ejemplo. Los Estados se han conformado históricamente como entidades (la mayor parte de ellos entre 1870 y 1925) a partir del flujo de múltiples procesos espaciales interrelacionados. Como entidades están vinculados y aislados de sus entornos y adquieren una cierta permanencia mediante instituciones, que aseguran su carácter y su integridad interna. Pueden ser interpretados como una «victoria del espacio sobre el tiempo», permitiendo la formulación de estrategias dentro de sus confines para asegurar la disciplina interna y la legitimidad, al mismo tiempo que persiguen estratégicas geopolíticas externas. Pero también establecen estrategias geopolíticas (incluyendo, por ejemplo, el desarrollo de tecnologías militares de vigilancia y comunicación sobre el espacio) que producen espacio como consecuencia de las estrategias que persiguen, mientras que simultáneamente se ven continuamente debilitados por los mismos procesos de creación de espacio que primordialmente les permiten estar constituidos como permanencias (flujos de información, de dinero, capital, de inmigrantes, de hábitos culturales, de ideologías, etcétera). Certeau señala que «en nuestras sociedades cuando la estabilidad local se rompe, es como si las tácticas deambularan fuera de órbita, al dejar de estar fijadas por una comunidad circunscrita […] [introduciendo] un movimiento browniano en el sistema»[41]. El cambiante estatus del Estado, el debilitamiento de permanencias aparentemente poderosas (como la Unión Soviética), se vuelve entonces mucho más fácilmente comprensible como el resultado inevitable de una dialéctica lugar-espacio, que no solo debilita la supuesta «racionalidad» de la política, la economía y la ciencia, sino que también enfrenta al mundo estratégico de los lugares contra las imprevisibles trayectorias de múltiples espacialidades definidas por procesos a menudo divergentes. Por esta razón podemos hablar razonablemente de «espacios de liberación» y espacios «de oposición», incluso dotar de significado práctico a la idea de Foucault de una «heterotopía» (un espacio más allá y fuera de las instrumentalidades de la vigilancia).

Esto deja sin resolver, por otro lado, toda la cuestión de las cualidades y los procesos medioambientales. Dado que los espacios, tiempos y lugares están relacionalmente definidos por *procesos*, dependen de los atributos o procesos que simultáneamente definen y dan forma a lo que habitualmente se denomina el «medioambiente». No podemos hablar del mundo de la «naturaleza» o de «medioambiente» sin simultáneamente revelar cómo el espacio y el tiempo están siendo constituidos dentro de esos procesos:

---

[41] *Ibid.*, p. xx.

> Las cosas que son comprendidas en una unidad reconocida, aquí y ahora, no son el castillo, la nube y el planeta simplemente en sí mismos; sino que son el castillo, la nube y el planeta desde el punto de vista, en el espacio y el tiempo, de la unificación prehensiva […]

La reunión (o la «unificación prehensiva») de diversos procesos (físicos, biológicos, sociales, culturales) define el espacio, el lugar y el entorno. Ninguna parte de ello puede ser interpretada sin la otra:

> No es la sustancia la que está en el espacio, sino los atributos. Lo que encontramos en el espacio es el rojo de la rosa, el olor del jazmín y el ruido del cañón. Todos hemos dicho a nuestro dentista dónde se encuentra nuestro dolor de muelas. Por lo tanto, el espacio no es una relación entre sustancias, sino entre atributos[42].

El lugar está definido como el ámbito de las relaciones entre atributos. Si es así, entonces el argumento a favor de cualquier tipo de ciencia espacial independiente –en el caso de Whitehead la geometría y en el mío la geografía– se desploma por completo. Whitehead consideraba la geometría como una rama de la física, de la misma manera que yo considero el tipo de ciencia espacial geometrizada en el que se ha convertido la geografía como una rama general del estudio de procesos sociomedioambientales. Ciertamente, la idea de que la espacio-temporalidad pueda ser examinada independientemente de esos procesos evocados por el trabajo medioambiental y ecológico no puede sostenerse. Desde esta perspectiva, las tradicionales dicotomías presentes en la tradición geográfica entre la ciencia espacial y las cuestiones medioambientales, entre geografías sistemáticas y las regionales (vinculadas a un lugar) resultan totalmente falsas precisamente porque el espacio-tiempo, el lugar y el medioambiente están todos ellos incrustados en procesos sustanciales cuyos atributos no pueden examinarse independientemente de las diversas espacio-temporalidades que contienen dichos procesos. Las implicaciones para la filosofía del pensamiento geográfico son inmensas, pero aquí no tengo ni el espacio ni el tiempo para hacerles un lugar donde analizarlas con detalle.

V. Individuación, identidad y diferencia

¿A qué se debe exactamente la importancia de estas consideraciones? La respuesta es tan sorprendente como profunda.

---

[42] A. Whitehead, *The Concept of Nature*, cit., p. 21.

En primer lugar, el espacio y el tiempo, una vez que están establecidos, son un medio primordial para individualizar e identificar objetos, personas, relaciones, procesos y acontecimientos. La *localización* y la *vinculación* son atributos importantes, si es que no vitales, para la definición de los objetos, acontecimientos y relaciones que existen en el mundo que nos rodea. Elegir un principio ordenador en vez de otro es elegir un marco espacio-temporal particular para describir el mundo. La elección no es neutral respecto a lo que podemos describir. La teoría absoluta del espacio y el tiempo siempre nos obliga a adoptar un marco de descripciones mecanicistas, por ejemplo, que ocultan a la vista propiedades importantes del mundo (como las de los organismos vivientes), que se revelan solamente por medio de una perspectiva relacional. Elegir el marco equivocado es confundir elementos del mundo que nos rodea.

Sin embargo, el espacio y el tiempo parecen no tener la misma importancia para la individuación. Muchos individuos pueden ocupar el mismo momento en la mayoría de los relatos sociales del tiempo (como opuestos a personalizados), pero ninguno de nosotros podemos ocupar exactamente el mismo espacio en ese momento del tiempo sin convertirnos en «el otro». Si se aniquila la diferencia de horizontes y perspectivas entre dos personas, señala Mijaíl Batjín, entonces esas dos personas tendrían que «fundirse en una sola, convertirse en una y la misma persona»[43]. Por ello, las relaciones entre el «yo» y el «otro» de las que emana una cierta clase de conocimiento de los asuntos sociales son siempre una construcción espacio-temporal. Esta es una cuestión decisiva para entender cómo se forman las identidades (personales y políticas). Los cambios en el marco espacio-temporal afectan a las relaciones yo-otro (por ejemplo, disolviendo por completo la distinción yo/otro o redefiniendo qué otros son importantes o no para asignar valor al yo).

El poder para individualizar dentro de un determinado marco espacio-temporal se halla asociado al poder de nombrar, y nombrar es una forma de poder sobre las personas y las cosas. Cronon, por ejemplo, señala cómo las comunidades indias nómadas de Nueva Inglaterra nombraban a la tierra de tal manera que reflejara «dónde se podían recolectar plantas, recoger marisco, cazar mamíferos y pescar»[44]. Además, los mismos lugares podían tener diferentes nombres dependiendo de la época del año. El propósito de esos nombres «era convertir el paisaje en un mapa que, si se estudiaba cuidadosamente, daba literalmente a los habitantes de la aldea la información que necesitaban para encontrar su sustento». Pero la práctica india de poner nombres es mucho más que eso: al adscribir historias a la tierra poniendo nombres, los nativos americanos arraigaban su historia en el paisaje. Keith Basso señala que las características geográficas

[43] Mijaíl Bajtín, *Art and Answerability*, Austin (TX), University of Texas Press, 1990, p. 23.
[44] W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*, cit., p. 65.

> han servido durante siglos a los [apaches del oeste] como indispensables balizas nemotécnicas sobre las que colgar las enseñanzas morales de su historia […]. El paisaje apache está lleno de localizaciones dotadas de nombre en las que el tiempo y el espacio se han fundido y donde, a través de la capacidad de acción de relatos históricos, su intersección «se hace visible para la contemplación humana». También es evidente que semejantes localizaciones, cargadas como están de significado personal y social, funcionan de maneras importantes para dar forma a las imágenes que los apaches tienen –o deberían tener– de sí mismos[45].

Esta práctica india contrastaba radicalmente con la de los colonos que al robarles la tierra también les robaron la identidad. En Nueva Inglaterra, los colonizadores tenían una visión cartesiana de los derechos de propiedad establecidos, de las fronteras en el espacio abstracto, y «crearon arbitrariamente nombres de lugares que o bien recordaban localidades de su tierra natal o daban a un lugar el nombre de su propietario». Para los indios, el sistema espacio-temporal inglés y los nombres de los lugares que generaba eran esencialmente inútiles, y a los ingleses les sucedía lo mismo con los nombres de los lugares indios. El choque entre estos dos sistemas sociales y ecológicos fue un choque sobre la denominación de los lugares, así como sobre las concepciones relevantes del espacio y del tiempo que había que utilizar en la definición del valor[46].

Abundan las luchas políticas sobre el significado y la forma de semejantes representaciones del lugar y la identidad, muy especialmente sobre la manera en que los lugares, sus habitantes y sus funciones sociales, quedan localizados, nombrados y discursivamente representados. Como tan brillantemente demuestra Edward Said en *Orientalism*, la identidad de pueblos multicolores puede colapsar, modelarse y manipularse a través de las connotaciones y asociaciones que se imponen cuando los extranjeros ponen nombres a lugares y a gentes[47]. Said puede haberse equivocado al considerar las prácticas de nombrar, demasiado rígidamente, como una imposición puramente occidental (sin reconocer lo suficiente las prácticas de resistencia, complicidad y cooptación practicadas por los pueblos indígenas), pero sin duda tenía razón para llamar la atención sobre el poder de nombrar como un poder sobre personas y cosas. Hasta el día de hoy, términos como Oriente Medio y Lejano Oriente, indican una perspectiva desde el palacio de Buckingham (o, más exactamente, desde el meridiano de Greenwich) que centra literal y figurativamente el poder dentro de una red espacial unidimensional.

---

[45] Keith Basso, «"Stalking with Stories": Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache», *1983 Proceedings of the American Ethnological Society*, *American Ethnological Society*, Washington DC, 1984, p. 44.

[46] Véase también Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor (MI), University of Michigan, 1994.

[47] Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.

La asignación del *lugar* dentro de alguna estructura socioespacial indica roles específicos, capacidades de acción y de acceso al poder. Localizar las cosas (tanto física como metafóricamente) es fundamental para las actividades de valoración e identificación. *La situación en lugares* y la *construcción de lugares* son esenciales para el desarrollo social, el control social y la adquisición de poder en cualquier orden social. Por ello, el proceso de construcción del lugar está interrelacionado (de maneras que se abordarán en el capítulo 11) con la construcción social del espacio y el tiempo.

Todas las formas de explicación y teorización dependen de (*a*) la individuación de fenómenos y acontecimientos y (*b*) del establecimiento de algún modo de conexión a través del espacio y tiempo entre fenómenos y acontecimientos. Sin embargo, se ha prestado muy poca atención crítica a cómo deberían construirse semejantes relaciones. Por defecto se convierten en una cuestión de convención. Dentro de la tradición marxiana, por ejemplo, la tendencia a priorizar el tiempo sobre el espacio ha sido muy fuerte y todavía se halla hoy básicamente intacta pese a las intervenciones de Lefebvre y, más recientemente, de geógrafos del mundo anglosajón. E. P. Thompson, por ejemplo, sostiene correctamente que bajo las relaciones sociales del capitalismo «el tiempo es una moneda; no pasa sino que se gasta»[48], pero se equivoca al ignorar la insistencia de Marx en que el producto solamente se vuelve una mercancía mediante el movimiento locacional[49] y que la forma-valor solo adquiere significado cuando el intercambio entre comunidades y en el espacio se vuelve «un acto social normal»[50]. Realmente, se puede elaborar un razonamiento plausible (véase más adelante) de que el sistema de valor construido en *cualquier* formación social está indisolublemente vinculado al carácter específico de su ordenamiento espacio-temporal de las relaciones sociales y laborales con el mundo físico.

Es preciso explicitar el significado político oculto de todo esto. Las disciplinas académicas componen sus objetos de investigación especificas a través de un particular marco espacio-temporal del mundo. Este enmarcado es político precisamente porque define un determinado y restringido conjunto de relaciones «yo-otro» que ha de ser examinado (aunque solo sea entre el investigador y lo investigado): la elección de la espacio-temporalidad no es inocente respecto a las relaciones sociales (incluyendo las de dominación y poder) que se ponen de relieve o, igualmente significante, que se hacen invisibles (como la espacio-temporalidad de las vidas de muchas mujeres, de la sexualidad, de los sujetos colonizados, etcétera). La aceptación de un marco espacio-temporal convencional equivale entonces a la aceptación de modelos existentes de relaciones sociales sin ni siquiera

---

[48] E. P. Thompson, «Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism», cit., p. 21.
[49] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 534.
[50] K. Marx, *Capital*, cit., p. 91.

saberlo necesariamente. Dicho de otra manera, un determinado modo de construcción social del espacio y el tiempo que surge de determinados procesos sociales de dominación y opresión puede a su vez quedar incorporado a la manera en que las disciplinas académicas constituyen sus objetos de investigación: el resultado es hacer que esas disciplinas sean cómplices con la perpetuación de esos procesos de dominación.

Pero hay un sentido en el que la priorización convencional del tiempo sobre el espacio en la teoría y la investigación social está mal formulada. Todo el argumento podría ser provechosamente concebido a la inversa. Henri Bergson sostenía que el intelecto humano «espacializa el universo» y Whitehead sugiere que lo hace porque «la espacialización es la ruta más corta para una filosofía clara expresada en un lenguaje razonablemente familiar»[51]. Descartes, que «dio un ejemplo casi perfecto de semejante sistema de pensamiento», efectivamente ocultó la fluidez potencial de la espacialización detrás de una ficción de categorías, entidades y cosas estáticas entre las que se podían examinar las relaciones temporales-causales. La espacialidad no se ignora, pero las suposiciones particulares e inamovibles de la espacialidad están arraigadas en los fundamentos mismos de todo pensamiento, teorización e investigación práctica. Williams detectó bien este problema cuando se quejaba de la manera en que la fijeza espacial de los signos que utilizamos para comunicar privilegiaba una forma sincrónica de análisis, que reducía los procesos reales que se producían en el tiempo a «un carácter secundario o accidental»[52]. Akhil Gupta y James Ferguson se quejaban igualmente de la manera en que el espacio «desaparece de cualquier ámbito analítico» mientras actuaba «como un principio organizador básico en las ciencias sociales»[53]. La estacionalidad misma de categorías espacialmente determinadas es lo que permite que el estudio del movimiento en el tiempo sobresalga de la manera que lo hace. El espacio puede olvidarse como categoría analítica abierta a la discusión, pero es omnipresente como una incuestionada categoría en todo lo que hacemos.

Lo que estoy planteando (véase el capítulo 2) no es que las formulaciones espacializadas cartesiano-kantianas que dominan nuestro pensamiento estén equivocadas, dado que para determinados propósitos son aproximaciones perfectamente razonables. Pero *son* aproximaciones y en algunas importantes áreas de investigación y de pensamiento son potencialmente engañosas. El propósito de formular una metafísica relacional alternativa, una dialéctica del espacio, el lugar, el tiempo y el entorno, es argumentar

---

[51] A. Whitehead, A., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, cit., p. 242.
[52] R. Williams, *Marxism and Literature*, cit., p. 39.
[53] Akhil Gupta y James Ferguson, «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol. 7, 1992, p. 7.

a favor de una manera de pensar igualmente alternativa mediante la que se cuestionen los límites del pensamiento cartesiano-kantiano. Y si en esto doy la última palabra a Whitehead es porque creo que él llega a la formulación más acertada del problema. Reflexiona sobre los versos iniciales de un famoso himno de esta forma:

> Quédate conmigo;
> Cae rápido el atardecer
>
> Aquí el primer verso expresa las permanencias, «quedar», «conmigo» y el «ser», y el segundo pone estas permanencias en medio de un flujo inevitable. Aquí encontramos ampliamente formulado el problema completo de la metafísica. Aquellos filósofos que empezaron con el primer verso nos han dado la metafísica de la «sustancia»; aquellos que empezaron con el segundo han desarrollado la metafísica del «flujo». Pero, realmente, los dos versos no pueden separarse de esta manera y encontramos un vacilante equilibrio entre los dos que es característico de la mayor parte de los filósofos[54].

La teoría relacional no solo ayuda a explicar por qué tantos de nosotros nos encontramos vacilando en las fronteras entre, por ejemplo, el espacio y el lugar o la cosa y el flujo, sino que también ayuda a identificar qué es lo que nos hace vacilar.

VI. El espacio relacional en la teoría social y literaria

La «vacilación» de la que habla Whitehead se puede encontrar en todas las ciencias naturales y sociales así como en la teoría literaria. Se puede encontrar en los textos de Derrida, Foucault y Haraway, o en el trabajo del más modesto sociólogo positivista que se pregunta a voces, al final de una larga pero rutinaria encuesta estadística, si las categorías de la encuesta eran correctas o si puede haber perturbadores efectos retroactivos, que puedan hacer que las entidades que parecían coherentes al principio del proceso no lo parezcan tanto al final. La «vacilación» a menudo llega con más fuerza en uno de los lados de la división, dejando al sociólogo urbano positivista o al economista urbano perplejos cuando se enfrentan, por ejemplo, a los escritos de Certeau o Lefebvre sobre la producción de espacios en la ciudad.

Aunque yo me he concentrado en las teorías de Leibniz y Whitehead como los razonamientos fundamentales, la facilidad con la que es posible citar a otros escritores, como de Certeau sugiere que la perspectiva relacional tiene una fuerte aunque a menudo subterránea presencia. Se puede

[54] A. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, cit., p. 241.

considerar, por ejemplo, cómo plantea el problema Georg Simmel en su brillante y perspicaz ensayo, «Bridge and Door»:

> La imagen de las cosas externas posee para nosotros la ambigua dimensión de que en la naturaleza externa todo puede considerarse conectado, pero también separado. Las ininterrumpidas transformaciones de materiales y energías ponen a todo en relación con todo y producen un cosmos a partir de todos los elementos individuales. Sin embargo, por otra parte, los objetos quedan desterrados en la despiadada separación del espacio; ninguna partícula de la materia puede compartir su espacio con otra, y en términos espaciales no existe una verdadera unidad de la diversidad. Y en virtud de esta misma demanda de conceptos autoexcluyentes, la existencia natural parece resistir por completo cualquier aplicación de esos conceptos[55].

Simmel continua analizando cómo las actividades humanas de construcción de puentes (conectar y llevar los fenómenos a una «unidad prehensiva», utilizando los términos de Whitehead) y de construcción de casas y puertas (cortar una porción de «la continuidad e infinitud del espacio» y organizarla «en una particular unidad de acuerdo con un único significado» de forma que «un pedazo del espacio quede reunido y separado de todo el mundo restante»), traspasan la división de tal manera que operan como contradictorias determinaciones de la vida social. «Considerado en términos de los énfasis opuestos que prevalecen en su impresión», concluye, «el puente muestra cómo la humanidad unifica el carácter separado del ser simplemente natural, y la puerta indica cómo separa la unidad uniforme y continua del ser natural». Esto es la aplicación de la teoría de Whitehead.

Curiosamente, Heidegger reflexiona sobre un tema casi idéntico. Sostiene que los espacios reciben su ser de las localizaciones y no del «espacio»:

> La localización no está ahí antes de que esté el puente. Antes de que el puente se levante hay desde luego muchos puntos a lo largo de la corriente que pueden ser ocupados por algo. Uno de ellos resulta ser una localización, y eso se debe al puente. De ese modo, el puente no llega en primer lugar a una localización para levantarse en ella; más bien una localización viene a la existencia en virtud del puente[56].

Por esta razón, sostiene, la actividad de «construir está más cerca de la naturaleza de los espacios y del origen de la naturaleza del "espacio" que cualquier geometría y matemática». Aquí Heidegger, de hecho, enuncia su propia versión particular de una teoría relacional del espacio y el tiempo intentando relacionar el mundo del flujo y el cambio con el de las permanencias.

[55] G. Simmel, «Bridge and Door», *Theory, Culture and Society*, vol. 11, 1994.
[56] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., pp. 154-155.

De hecho, una amplia variedad de pensadores adscritos a diversas tradiciones –religiosas, ecologistas y en ocasiones conservadoras, así como radicales y marxistas-hegelianas– han articulado similares perspectivas relacionales. Esta diversidad no debería sorprender, ya que cualquier recurso a una filosofía de la dialéctica o de las relaciones internas conduce, implícita o explícitamente, a una perspectiva relacional del espacio y el tiempo. Además, el hecho de que dos de las más sólidas exploraciones de la perspectiva relacional sean las de Leibniz y Whitehead (ambos con marcados intereses teológicos matizados por un considerable conservadurismo político) indica que de ninguna manera está necesariamente conectada con la política radical, de la misma manera que la adscripción a una filosofía dialéctica de las relaciones internas tampoco lleva como consecuencia al radicalismo (véase el capítulo 3). Pero la perspectiva relacional tiene un potencial de radicalismo; es una condición necesaria para teorizar cualquier cambio emancipador a largo plazo. Podemos obtener algunas pistas de lo que puede exactamente significar esto lanzando una breve mirada a la manera en que las relaciones internas, y la correspondiente perspectiva relacional de la espacio-temporalidad, actúan en la obra de diversos intelectuales adscritos a la tradición marxista-hegeliana.

1. Mijaíl Batjín

Batjín, en su primer texto *Art and Answerability*, articula una teoría del valor y del significado que depende por completo de las relaciones espacio-tiempo entre el «yo» y el «otro». Batjín acepta la primacía de la experiencia individual de los sentidos y de la singularidad (es decir, los elementos, las cosas y los cuerpos ya tienen existencia) pero insiste en que esto de ninguna manera nos puede encerrar en el subjetivismo. Michael Holquist señala en su introducción al texto de Batjín:

> Una primera implicación de reconocer que todos somos únicos es el paradójico resultado de que por ello estamos predestinados a necesitar al otro si tenemos que consumarnos a nosotros mismos. Lejos de celebrar el «yo» solipsístico, Batjín plantea la singularidad del yo precisamente como esa condición de la que nace la necesidad del otro[57].

Esta concepción dialógica y relacional del yo (la necesaria dialéctica del yo y la otredad) funciona en el espacio y el tiempo. Y como Batjín deja claro en sus posteriores escritos sobre el «cronotopo», hay «una intrínseca conectividad de la relación temporal y espacial» de forma que las dos son

[57] Michel Holquist, «Introduction» to M. Bajtín, *Art and Answerability*, Austin (TX), University of Texas Press, 1990, p. xxv.

tan inseparables en la literatura como lo son en la vida[58]. Holquist resume el razonamiento de Batjín de esta manera:

> Como un cuerpo que vino al mundo en un determinado tiempo y lugar, y que se irá en otro tiempo y lugar igualmente específico, yo represento literalmente una única porción del tiempo/espacio. Por ello, como el medio de particularizar los aspectos, por otro lado infinitamente generales, del tiempo/espacio, me convierto en el instrumento para asignar un valor específico a un tiempo y un espacio abstractos. En sí mismos, el espacio y el tiempo no tienen significado ni valor, porque el valor es siempre valor para alguien: «Estrictamente hablando, la geografía no conoce ningún lejos o cerca, aquí y allá [...]. Y la historia, igualmente, no conoce pasado, presente o futuro [...]. El tiempo de la historia es en sí mismo irreversible, desde luego, pero dentro de él las relaciones son fortuitas y relativas (y reversibles), porque no hay ningún centro absoluto de valor (de la clase que proporciona la situacionalidad del sujeto individual)».

Los individuos producen necesariamente su propia valoración del espacio y el tiempo en virtud de su situacionalidad en el mundo. De esto Batjín deduce el ángulo puramente «perspectivista» que anteriormente identificó Leibniz. Batjín escribe:

> Cuando contemplo a un ser humano en su totalidad que está situado fuera y frente a mí, nuestros horizontes concretos y realmente experimentados no coinciden. En cada momento, al margen de la posición y de lo cerca que esté este otro ser humano al que estoy contemplando, siempre veré y sabré algo que él, desde su lugar fuera y frente a mí, no puede verse a sí mismo; partes de su cuerpo que son inaccesibles para su propia mirada (su cabeza, cara, su expresión), el mundo a sus espaldas y toda una serie de objetos y relaciones que, en cualquiera de nuestras mutuas relaciones, son accesibles para mí pero no para él. Mientras nos miramos el uno al otro, en las pupilas de nuestros ojos se reflejan dos mundos diferentes [...], pero para aniquilar por completo esta diferencia, sería necesario fundirse, convertirse en la misma persona[59].

Pero el valor no está solamente condicionado por la relación entre el «yo» y el «otro» en el espacio y el tiempo; también cambia en función de las prácticas sociales y relaciones sociales y de poder. La visión en perspectiva se funde entonces en una visión relacional más general del espacio y el tiempo en virtud de los continuos cambios de las prácticas sociales que otorgan valor tanto al «yo» como a los «otros» al crear un determinado nexo espacio-tiempo entre

---

[58] Mijaíl Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin (TX), University of Texas Press, 1981, p. 81.
[59] *Ibid.*, pp. 22-23.

ellos. Aquí hay una similitud con los argumentos de Munn (véase el capítulo 9) respecto a la producción de valor a través de las prácticas espacio-temporales, que abren un nuevo tiempo/espacio de relaciones yo-otro a través de la hospitalidad y los intercambios de conchas del *kula*. Batjín también analiza las complejidades del «valor», el «intercambio», la «otredad» y las diversas formas de alienación que tanto preocupaban a Marx. Pero lo hace de una manera que pone en primer plano la construcción social del espacio y el tiempo al entender el valor de maneras que están solo tangencialmente aludidas en Marx. «Todo lo que tiene valor, todo lo que se valora positivamente, debe alcanzar su pleno potencial en términos espaciales y temporales»[60]. Tanto Marx como Batjín están de acuerdo en que el ser humano «trata de la producción de significado» y que el significado es «la articulación de valores»[61]. También coinciden en que «el verdadero significado del valor y del intercambio hay que buscarlo en el ámbito de las relaciones sociales». Como Marx, Batjín también insiste en la materialidad de estos procesos, sosteniendo que lo que le separa de la concepción kantiana del espacio y el tiempo es que él no los considera trascendentales en ningún sentido, «sino formas de la realidad más inmediata»[62]. Esta postura sitúa a Batjín con Whitehead en vez de con Leibniz. Pero Batjín resalta la individualidad y las condiciones de espacio-tiempo de la relación social y al hacerlo se mueve hacia una perspectiva relacional del espacio y el tiempo, que finalmente modelará profundamente su entendimiento del lenguaje, del cuerpo y de todos los sistemas de representación (especialmente los que se crean en la literatura). Su teoría del cronotopo, basada en la inseparabilidad del espacio y el tiempo en los textos literarios, se deriva completamente de una perspectiva relacional.

2. Bertell Ollman

Ollman sitúa la dialéctica de Marx en el contexto de la tradición que se deriva de Leibniz, Spinoza y Hegel, y considera su obra como una interpretación materialista de una filosofía de las relaciones internas. El razonamiento de Ollman se desarrolla en líneas generales de la siguiente manera. Todas las categorías de Marx –como capital, trabajo, naturaleza, Estado, mercancía y dinero– son relacionales. «Semejantes relaciones son internas para cada factor (son relaciones ontológicas), de manera que cuando una relación importante cambia, el propio factor también lo hace; se vuelve otra cosa»[63]. Por lo tanto, resulta imposible entender una categoría como «dinero» sin examinar las maneras en que internaliza toda clase de otros significados, como mercancía, trabajo, genero, estatus, memoria, capital y Estado.

---

[60] M. Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, cit., p. 167.
[61] M. Holquist, «Introduction» to M. Bajtín, cit., p. xii.
[62] M. Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, cit., p. 85.
[63] B. Ollman, *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, cit., p. 15.

En los dos apéndices de *Alienation*, Ollman proporciona algunas ideas interesantes sobre cómo podrían funcionar las objeciones a una filosofía de las relaciones internas. Por ejemplo, reconoce la fuerza de las objeciones de Strawson en el sentido de que los particulares, los individuos, etcétera, son imposibles de identificar de acuerdo con la teoría relacional, pero señala que la obra de Strawson «empieza y acaba con la afirmación de que las personas creen que el mundo está compuesto de cosas particulares ("particulares objetivas") y que consideran que su tarea es encontrar razones que apoyen esta perspectiva»[64]. Al hacerlo, Strawson queda a merced de la acusación de plantear una «antropología *a priori*», que supone que el mundo nunca ha sido concebido (ni nunca puede serlo) de ninguna otra manera que la que proporciona el sentido común contemporáneo. Más importante todavía, Ollman reformula sus opiniones sobre la filosofía de las relaciones internas haciendo «especial hincapié en la concepción dialéctica de la identidad» de la siguiente manera:

> Si Marx considera igualmente tanto la identidad como la diferencia, el orden en su pensamiento es la identidad primero y la diferencia después. Como parte de su manera de ver el mundo, Marx da por sentada la identidad. Es una relación entre aspectos mutuamente dependientes de un todo antes de que se noten las diferencias. Los aspectos todavía sin nombrar, porque están sin especificar, son idénticos al contener, mediante sus relaciones internas con cada uno de los demás, la misma totalidad[65].

Desde la perspectiva aristotélica, la identidad y la diferencia son mutuamente excluyentes, pero la filosofía de las relaciones internas nos permite no solo una concepción radicalmente diferente de la totalidad de la que se establece en las interpretaciones atomistas o formalistas (véase el capítulo 2), sino también «ver la identidad donde [hay] diferencias y a la inversa» y escapar de la clase de lógica de Strawson de «o esto o lo otro». En este esquema de las cosas la *diferencia* viene dada por la *perspectiva* sobre la totalidad, no suponiendo entidad alguna claramente definida, aislada, que sea una totalidad en sí misma. Evidentemente, este cambio ontológico tiene grandes implicaciones para el debate contemporáneo sobre la identidad y la diferencia. Pero creo que puede hacerse una sólida argumentación a favor de que solamente por medio de semejante cambio ontológico podemos empezar a establecer una manera auténticamente dialéctica de entender cómo funciona el capitalismo (o cualquier otro sistema social).

Ollman reconoce que su propio trabajo es relacional, que está construido desde una perspectiva particular y que por ello no puede ser interpretado como una completa representación de una totalidad dada. Si la perspectiva

---

[64] *Ibid.*, pp. 256-257.
[65] *Ibid.*, p. 266.

relacional «admite tantas totalidades («todos» estructurados) como puntos de despegue existentes para el análisis»[66], entonces todas las teorías deben considerarse «como versiones parciales (en el sentido de unidimensionales y por ello incompletas) del mismo sistema». Tenemos, pues, que aprender a «interpretar cada teoría de una manera que sea compatible con las otras». Las múltiples «ventanas» a través de las cuales podemos mirar al mundo generan múltiples perspectivas teóricas (como bien sabía Leibniz), que no son necesariamente mutuamente excluyentes. Como mostraré más adelante, la teoría del punto de vista, del tipo que adelantan Donna Haraway y Nancy Hartsock, tiene algunas de esas mismas cualidades[67].

Pero Ollman olvida considerar las cualidades relacionales del espacio y el tiempo. Esto resulta extraño habida cuenta del papel clave que desempeñan las concepciones del espacio y el tiempo en el relato de Strawson de los «particulares» y su explicación sobre por qué debe fracasar la perspectiva relacional (y considera las opiniones de Leibniz como un conveniente contraste). Por ello corremos el riesgo de leer el relato de Ollman como un caso de relaciones internas que operan dentro de un marco kantiano del espacio y el tiempo, cuando me parece que el verdadero espíritu de cualquier análisis dialéctico se encuentra en una perspectiva relacional del espacio y el tiempo. Por esta razón parece útil hacer una consideración del estudio de Ollman en paralelo con el análisis de la obra de Lefebvre, *La production de l'espace* (1974).

3. Lefebvre

En *La production de l'espace*, Lefebvre se sitúa firmemente en la tradición de pensamiento que hemos estado examinando aquí:

> Un nuevo concepto, el de la producción de espacio, aparece en un principio; tiene que «operar» o «funcionar» de tal manera que arroje luz sobre procesos de los que no puede separarse a sí mismo, porque es un producto de ellos. Por ello, nuestra tarea es emplear este concepto dándole rienda suelta sin que por ello se le otorgue, siguiendo la moda de los hegelianos, una vida y fuerza propias *qua* concepto; en otras palabras, sin otorgar al conocimiento una realidad autónoma.

Lefebvre deja claras sus objeciones al «modelo cartesiano (concebir las cosas en su extensión como el "objeto" del pensamiento), que con el tiempo se convirtió en el material del "sentido común" y la "cultura"». Por ello, hay pocas dudas en cuanto a cómo hubiera respondido a la invocación que hace Strawson del sentido común. Y Lefebvre explícitamente abraza la vía leibniziana:

---

[66] *Ibid.*, p. 266.

[67] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit.; Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, Londres, Longman.

> El espacio concebido en su «pureza» […], como claramente mostró Leibniz, no tiene ni partes componentes ni forma. Sus partes son indiscernibles y en ese aspecto se asemeja mucho a la identidad «pura», en sí misma vacía debido a su carácter «puramente» formal. Antes de que aquí pueda existir cualquier determinación, debe entrar en funcionamiento algún contenido. Y ese contenido es el acto que reconoce partes y, dentro de esas partes reconocidas, un orden y de ahí un tiempo. De otro modo las diferencias no podrían ser *pensadas en sí mismas*, solamente se podría pensar *en relación* a ellas[68].

En su reflexión sobre el capitalismo, Lefebvre sugiere que:

> El mundo de la mercancía trae en su estela ciertas actitudes hacia el espacio, ciertas acciones sobre el espacio e incluso cierto concepto de espacio. Realmente, todas las cadenas de mercancías, los sistemas y redes de circulación, conectadas en lo alto por el oro, el dios del intercambio, tienen una homogeneidad distintiva. Sin embargo, cada localización, cada eslabón de una cadena de mercancías, está ocupado por una cosa […]. El espacio de la mercancía puede por ello definirse como una homogeneidad hecha de especificidades […]. El espacio así entendido es tanto *abstracto* como *concreto* en su carácter; abstracto en la medida en que no tiene existencia salvo en virtud de la intercambiabilidad de todas sus partes componentes, y concreto en la medida en que es socialmente real y como tal localizado. Este es un espacio, por ello, que es *homogéneo aunque al mismo tiempo esté roto en fragmentos*[69].

Pero es aquí donde Lefebvre hace su gesto más explícito respecto a las contradicciones. Por un lado, «el espacio como realmente se experimenta» prohíbe la «expresión de conflictos». Pero por otro,

> […] las contradicciones sociopolíticas se reconocen espacialmente. Así, las contradicciones del espacio hacen operativas las contradicciones de las relaciones sociales. En otras palabras, las contradicciones espaciales «expresan» conflictos entre intereses y fuerzas sociopolíticas: solamente *en* el espacio esos conflictos entran efectivamente en acción y al hacerlo se convierten en contradicciones *del* espacio[70].

De esta manera, Lefebvre reconoce, por una parte, la fuerza reguladora y el poder de ese tiempo y espacio público, que, en opinión de Leibniz surgía necesariamente de toda condición de «mutua relacionalidad y conectividad» y, por la otra, cómo las luchas en ese espacio se transforman en luchas para cambiar el propio espacio. Dicho de otra manera, a medida que las

---

[68] H. Lefebvre, *The Production of Space*, cit., p. 297.
[69] *Ibid.*, pp. 341-342.
[70] *Ibid.*, pp. 365.

relaciones sociales, los comportamientos y los «actos» cambian en el espacio, igualmente pueden arrastrar cambios radicales en el significado y en la métrica del mismo. Los procesos sociales conflictivos se registran como formas conflictivas de espacio-temporalidad.

VII. Concepciones del cuerpo en el espacio-tiempo

Así, pues, ¿dónde nos deja esto en relación a ese «estar-con» del cuerpo al que apelaba Whitehead en el inicio de su análisis? En primer lugar, hay que señalar que la concepción física del cuerpo en Leibniz está fundamentalmente en desacuerdo con la de los atomistas y la de los cartesianos y esto es una consecuencia necesaria de sus concepciones relacionales del espacio y el tiempo. Ivor Leclerc describe las ideas de Leibniz de la siguiente forma:

> Todas las características que se adscriben como atributos del cuerpo –extensión, solidez, dureza o impenetrabilidad– no son estrictamente *atributos* en absoluto sino que deben ser analizadas como *relaciones*. De ese modo, no puede haber un cuerpo simple como lo concebían los atomistas; un cuerpo es necesariamente una pluralidad y las características del cuerpo son las relaciones entre los existentes físicos que son los constituyentes. De nuevo vemos el estatus fundamental de las *relaciones*[71].

La clara distinción que a menudo se supone ahora entre el «cuerpo», utilizado en este sentido físico, y el cuerpo humano no era de ningún modo evidente o aceptable para Leibniz que, como señala Gottfried Martin, basaba gran parte de su filosofía, especialmente como se expresa en la *Monadología*, en el predicado simple de que «yo me experimento a mí mismo como algo real y por ello, en última instancia, la realidad significa ser como yo»[72]. Leibniz está utilizando aquí una representación clásica, que entendía el cuerpo humano no como un manojo de subjetividades y deseos cerrados y atados, o de libido, los ellos y yoes, sino como un conjunto armónico cuya salud se medía por completo en términos de su capacidad para alcanzar dentro de su microcosmos alguna versión refractada de las armonías subyacentes del universo. En la búsqueda de sus objetivos científicos Leibniz no solo utilizaba el cuerpo físico como la metáfora principal, sino que también aceptaba la proposición medieval de que el macrocosmos del universo está siempre copresente dentro del microcosmos del yo, a pesar de que el yo esté limitado en su visión del macrocosmos en virtud

---

[71] I. Leclerc, «On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature», cit., pp. 32-33.

[72] Gottfried Martin, *Leibniz: Logic and Metaphysics*, Manchester, Manchester University Press, 1964, p. 174.

de su posicionalidad dentro de él. Por ello no es ninguna casualidad que el lenguaje de la primera física prestara tanta atención a la idea de «cuerpos» (celestes, estacionarios o de otro tipo).

Pero no podemos llegar mucho más lejos sin admitir simultáneamente la importancia de lo que Whitehead llamó el «sentido-presentación del cuerpo». Esto también es una construcción histórica y social, sujeta a toda clase de cambios. Rabelais, por ejemplo, está generalmente considerado como el autor que definió como un momento fundamental de transición el modo en que el cuerpo humano surge de su entrelazamiento con el mundo natural para afirmar su identidad independiente en el espacio y el tiempo:

> El predominio […] de un «fundamento somático» de protuberancias y orificios que cancela su localización y limitación y lo vinculan con el resto de la naturaleza: la exageración de las funciones anal-erótica y gástrica, el énfasis en la metamorfosis del nacimiento y la muerte, del envejecimiento y el rejuvenecimiento y en aspectos de la fertilidad, las fuerzas productivas de la naturaleza. Todo esto significaba la degradación de lo que era noble e ideal a lo que era terrenal y material. El cuerpo grotesco fue representado como no individualizado, incompleto y constantemente entrelazado con la tierra que le da nacimiento y le traga otra vez[73].

Este cuerpo grotesco contrasta radicalmente con la pureza de líneas y la claridad de la perspectiva del Renacimiento y con la noble figura de un hombre que se asocia al mismo (como la conocida representación que hizo Leonardo da Vinci). Pero aquí empezamos a vislumbrar una historia de conflicto entre diferentes procesos sociales que rodean y definen el significado del cuerpo. Bajtín conecta la figura del cuerpo grotesco y el lenguaje de Rabelais con la aparición del mercado como una institución fundamental que de alguna manera está «fuera de» otras formas de control social (a menudo físicamente fuera de los muros de la propia ciudad)[74]. El lenguaje profano, escatológico, terrenal y materialista del mercado empieza a proyectar su propia sombra particular sobre los sistemas de representación y sobre la consecuente autorrepresentación del cuerpo.

Norbert Elias, en cambio, propone una perspectiva evolutiva y de desarrollo del cuerpo humano en la que el proceso civilizatorio, dominado por el ascenso de los comportamientos corteses, los buenos modales, la etiqueta, los códigos de vestir, etcétera, dio forma y redefinió el cuerpo humano desde Renacimiento en adelante[75]. Chris Shilling resume el análisis de Elias del «nuevo cuerpo humano» como sigue:

---

[73] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 53.
[74] M. Bajtín, *Rabelais and his World*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1984.
[75] Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

> El cuerpo civilizado característico de las modernas sociedades occidentales está muy individualizado en el sentido de que está fuertemente delimitado en relación con sus entornos sociales y naturales. El cuerpo civilizado también tiene la capacidad de racionalizar y ejercer un elevado grado de control sobre sus emociones, de monitorizar sus propias acciones y las de otros, y de internalizar un conjunto de reglas precisamente delimitadas sobre lo que en diversas situaciones constituye un comportamiento adecuado. El cuerpo civilizado puede oponerse al cuerpo «incivilizado» de comienzos de la época medieval, que estaba débilmente delimitado de su entorno social y natural. El cuerpo incivilizado estaba constreñido por pocas normas de comportamiento, daba una inmediata expresión física a las emociones e intentaba satisfacer los deseos corporales sin restricciones o sin tener en cuenta el bienestar de otros[76].

La comparación entre Bajtín y Elias sugiere que diferentes tipos de cuerpos están producidos/representados por procesos sociales radicalmente diferentes, y que las distinciones de clase, raciales y de género quedan grabadas sobre el cuerpo humano en virtud de los diferentes procesos en que están implicados esos cuerpos. En los últimos años, esta cuestión general se ha repetido una y otra vez en una extensa literatura que se ocupa de la historia del cuerpo humano[77] y, evidentemente, este es el argumento fundamental que desarrolla Bourdieu, principalmente en *La distinción*, donde se esfuerza por documentar cómo las distinciones de clase son internalizadas como formas diferentes de capital físico y cultural dentro del cuerpo individual. La noción de comportamiento civilizado, y su contraste con la supuesta incivilidad de las clases inferiores, es un tema increíblemente poderoso en los discursos contemporáneos sobre las degradadas cualidades de la vida urbana de la «infraclase». Pero incluso aunque el cuerpo humano pueda ser la medida de todas las cosas, siempre es un proyecto inacabado, abierto a la transformación de acuerdo con la fuerza de los procesos físicos y sociales internalizados dentro de él y de los poderes transformadores de los que está dotado.

La producción del espacio-tiempo está inextricablemente conectada con la producción del cuerpo. Lefebvre se queja de que «con el advenimiento de la lógica cartesiana, el espacio había entrado en el reino de lo absoluto […] el espacio llegó a dominar, conteniéndolos, a todos los sentidos y a todos los cuerpos»[78]. Lefebvre y Foucault (especialmente en *Vigilar y castigar*) hacen aquí causa común: la liberación de los sentidos y del cuerpo humano del absolutismo de ese mundo producido de espacio

---

[76] Chris Shilling, *The Body and the Social Theory*, Londres, Sage, 1993.

[77] Véanse por ejemplo, Barbara Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightment Art and Medicine*, Cambridge (MA) y Londres, MIT Press, 1991; Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, Nueva York, Urzone, 1989.

[78] H. Lefebvre, *The Production of Space*, cit., p. 1.

y tiempo al que se ha llegado resulta fundamental para sus estrategias de emancipación, lo cual significa cuestionar la perspectiva mecanicista y absoluta mediante la cual el «estar-con del cuerpo humano» está contenido y encadenado en las condiciones contemporáneas. Este no es un proyecto enteramente nuevo; como señala Eagleton, ya era un aspecto de toda la ideología de la estética desde su mismo comienzo[79].

Pero aquí nos encontramos con un peculiar enigma. Por un lado, regresar al cuerpo humano como la fuente de toda experiencia (incluyendo la del espacio y el tiempo) se convierte en un medio (cada vez más privilegiado en estos momentos) de cuestionar la red de abstracciones (científicas, sociales, político-económicas) a través de las que quedan definidas, representadas y reguladas las relaciones sociales y de poder, las instituciones y las prácticas materiales. Pero, por otro, ningún cuerpo humano está fuera de los procesos sociales de determinación del espacio-tiempo. Regresar a él bien puede ser materializar el espacio y el tiempo de los mismos procesos sociales contra los que supuestamente se rebela. Si, por ejemplo, los trabajadores son transformados (como sugiere Marx en *El capital*) en un apéndice del capital tanto en el lugar de trabajo como en la esfera del consumo (o como prefiere decir Foucault, los cuerpos son convertidos en *cuerpos dóciles* por el ascenso de un poderoso aparato disciplinario a partir del siglo XVIII), entonces, ¿cómo pueden ser sus cuerpos una medida de todo al margen de la circulación del capital o de los diversos mecanismos que los disciplinan? O, recogiendo una versión más contemporánea del mismo argumento, si ahora somos todos *cyborgs* (como sugiere Haraway en su conocido manifiesto sobre el tema), entonces, ¿cómo podemos medir cualquier cosa fuera de ese mortal abrazo de la máquina como una extensión de nuestro propio cuerpo y del cuerpo como extensión de la máquina?

La fascinación contemporánea por el cuerpo, y por el regreso a él como el lugar de toda experiencia fundamental, puede entenderse, en algunos aspectos, como parte de la búsqueda de un fundamento más auténtico para las abstracciones teóricas que durante demasiado tiempo han reinado puramente como tales (por ejemplo, en la teoría de la planificación tal y como se pone en práctica en las ciudades). Haraway afirma que «la objetividad consiste en una particular y específica representación y definitivamente no en la falsa visión que promete la trascendencia de todos los límites y responsabilidades»[80]. Pero la dificultad está en que solamente se regresa a un cierto tipo de cuerpo socialmente producido. ¿Qué cuerpo es ese para ser la medida de todas las cosas? Y exactamente, ¿cómo y qué puede medir?

---

[79] T. Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, cit.

[80] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit., p. 190.

Se puede considerar, por ejemplo, la reciente formulación de Elizabeth Grosz, quien de alguna manera aborda pero también elude algunas de estas dificultades. Su objetivo es «explorar las relaciones constitutivas y mutuamente definitorias entre la corporeidad y la metrópolis». Grosz define el *cuerpo* como

> indeterminado, amorfo; una serie de potencialidades descoordinadas que requieren un desencadenante social, un ordenamiento y una «administración» a largo plazo, regulado [por] «las microtecnologías del poder». El cuerpo se convierte en un cuerpo *humano*, un cuerpo que coincide con la «forma» y el espacio de una psique, un cuerpo cuya superficie epidérmica limita una unidad psíquica, un cuerpo que de ese modo define los límites de la experiencia y la subjetividad, en términos psicoanalíticos, a través de la intervención del otro (de la madre) y finalmente, del Otro o del orden Simbólico (el lenguaje y el orden social gobernado por reglas). Entre los principios estructuradores clave de este cuerpo producido está su inscripción y codificación por deseos (familiarmente ordenados) sexuales (el deseo del otro) […] (y) […] su inscripción por un conjunto de significados y significaciones socialmente codificados[81].

Esta definición (que he abreviado) guarda un paralelismo con las concepciones relacionales basadas en procesos del yo que ya se encontraban en Gurevich, Munn, Strathern e incluso en la ecología profunda de Naess. Lo que el cuerpo mide externamente es un resultado de lo que internaliza. Grosz analiza

> las maneras en que el cuerpo es producido física, social, sexual y discursiva o representacionalmente, y las maneras, a su vez, en que los cuerpos se reinscriben y se proyectan a sí mismos sobre su entorno sociocultural de tal manera que ese entorno produce y refleja la forma e intereses del cuerpo.

Esto, de nuevo, es una impecable versión del argumento de Marx sobre la dialéctica del cambio social y medioambiental. La «ciudad» se entiende como

> una compleja e interactiva red que vincula, a menudo de una manera no integrada y efectiva, un número de actividades, procesos y relaciones sociales dispares, con un cierto número de relaciones, imaginarias y reales, proyectadas o existentes, arquitectónicas, geográficas, cívicas y públicas. La ciudad reúne flujos económicos e informacionales, redes de poder, formas de desplazamiento, gestión y organización política, relaciones interpersonales, familiares y extrafamiliares, y una organización estética/económica del espacio y del lugar para crear un semipermanente pero siempre cambiante entorno o medioambiente construido[82].

---

[81] Elizabeth Grosz, «Bodies-Cities», en B. Colomina (ed.), *Sexuality and Space*, Princeton (NJ), Princeton Architectural Press, 1992.
[82] *Ibid*.

La ciudad es también un producto de procesos: es una «serie de sistemas e interconexiones fundamentalmente desagregados, una serie de dispares flujos, energías, acontecimientos o entidades y espacios reunidos o separados en alineamientos más o menos temporales». Pero en este punto es donde repentinamente se produce la incongruencia en su argumento. Grosz considera la relación entre cuerpos y ciudades como una relación entre dos tipos comparables de *permanencias* (entidades). No se hace ningún intento por establecer las condiciones de *cogredience* (o composibilidad) entre procesos específicos, que funcionan a diferentes escalas (si es que semejantes condiciones pueden establecerse en absoluto). La ciudad «proporciona el orden y la organización que automáticamente vincula cuerpos que de otra manera no están relacionados». «Vincula el opulento estilo de vida del profesional de la banca con la miseria del vagabundo». Es «la condición y el entorno en el que social, sexual y discursivamente se produce la corporeidad». Esta desafortunada incongruencia en el lenguaje convierte el entrelazado de procesos corporales y medioambientales, y sus espacio-temporalidades y esquemas de valores específicos, que operan a diferentes escalas, en un directa relación entre dos clases de entidades radicalmente diferentes. No tiene sentido hablar de la ciudad como la misma clase de «cosa» que un cuerpo (por ejemplo, sus fronteras son mucho más difusas y aunque típicamente tiene instituciones no tiene una psique o siquiera una capacidad de la clase que posee el ser humano). Hay una confusión de escala y de cómo entender las permanencias, que estropea un análisis potencialmente interesante de la «coproducción de cuerpos humanos y sus entornos». Lo que produce esta teoría de la coproducción relacional de las ciudades/cuerpos es la extraordinaria afirmación de «que si los cuerpos no están culturalmente predeterminados, los entornos construidos no pueden alienar los mismos cuerpos que ellos producen», incluso si las rápidas transformaciones medioambientales resultan vertiginosas y algunos entornos construidos resultan no ser propicios para la salud y el bienestar. Desde mi punto de vista, esta es una típica situación en la que la perspectiva relacional queda descontrolada. Hay una cuestión previa, por ejemplo, sobre qué cuerpos produce la ciudad frente a qué cuerpos la habitan. Si las coaliciones de propietarios inmobiliarios, promotores, financieros, contratistas, arquitectos, planificadores y gobiernos tienen el poder de producir el entorno construido de la ciudad en el cual el resto de nosotros vivimos, entonces para ellos es perfectamente factible construir paisajes urbanos de los que la masa de la población esté alienada de una manera irrecuperable. La internalización de las relaciones no implica una forma no alienada de estas, aunque pone en entredicho toda teoría de la alienación que presuponga esencia alguna preformada del yo que queda violada y a la que se necesita regresar (véase el capítulo 8). Aunque el cuerpo pueda internalizar los efectos de semejante proceso, precisamente debido a su alienación no es

capaz por sí mismo de medir, valorar y entender las dinámicas de su propia producción a través de la urbanización.

Las concepciones contemporáneas (posmodernas) del cuerpo como un terreno de «representación de la diferencia» y de «internalización de la heterogeneidad» llevan algunas señales de un modo de pensamiento similar y plantean peligros similares (véase el capítulo 12). Pero lo que hay que entender es que el cuerpo humano es un campo de batalla dentro y alrededor del cual las fuerzas de producción de la espacio-temporalidad están constantemente actuando. Esta, por ejemplo, es la idea que estudia David Goldberg en su análisis relacional de los cuerpos racialmente marcados en espacios urbanos racializados[83]. El cuerpo que tiene que ser la «medida de todas las cosas» es en sí mismo un terreno de impugnación para las mismas fuerzas que lo crearon.

VIII. El cuerpo en el ciberespacio

Esta impugnación está claramente evidenciada en el «mundo virtual» del «ciberespacio». Leibniz

> es uno de los guías filosóficos esenciales en las estructuras interiores del ciberespacio. Su lógica, su metafísica y su idea de los símbolos representacionales, nos muestran sus ocultos apuntalamientos. Al mismo tiempo, su metafísica monadológica nos alerta de las paradojas que probablemente engullan a los futuros habitantes de este.

Heim continúa señalando que las mónadas «pueden no tener ventanas, pero sí tienen terminales» y por ello son capaces de construir su propios principios de correspondencia, liberándose de la existencia corporal para levantar redes, tablones de anuncios y comunidades virtuales como

> antídotos del ordenador al atomismo de la sociedad. Ellos ensamblan las mónadas. Funcionan como nodos sociales para promover esas fluidas y múltiples afinidades electivas que la diaria vida urbana de hecho pocas veces apoya[84].

La frontera entre los cuerpos y las máquinas se vuelve más borrosa:

> Atravesar la pantalla supone un cambio de estado desde el espacio físico, biológico, del espectador personificado a la «alucinación convenida»,

[83] David Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 188.
[84] M. Heim, «The Erotic Ontology of Cyberspace», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: Firsts Steps*, cit., pp. 67-73.

> simbólica y metafóricamente, del ciberespacio; un espacio que es un *locus* de intenso deseo para la personificación refigurada […]. En suma, el cuerpo unitario, limitado, garantizado, constituido dentro del marco de la modernidad burguesa, está atravesando un proceso gradual de traslado a las refiguradas y reinscritas personificaciones de la comunidad del ciberespacio […]. El discurso de los visionarios constructores del mundo virtual está plagado de imágenes de cuerpos imaginarios, liberados de las limitaciones que impone la carne. Los promotores del ciberespacio conciben un tiempo en el que serán capaces de olvidarse del cuerpo[85].

El ciberespacio ofrece la utópica visión de ser capaz de vivir la «presunción leibniziana» libre de limitaciones materiales. La propia «desmaterialización del espacio» –la aniquilación final del espacio y el tiempo por la tecnología capitalista– se convierte en el medio a través del cual puede ejecutarse el truco final de Dios. Cada uno de nosotros puede viajar a las fronteras del ciberespacio como minideidades. Podemos asumir una variedad de personajes. «Las fronteras entre lo social y lo natural y entre la biología y la tecnología» adquieren una «generosa permeabilidad» y empiezan a aparecer espacios sociales «que son simultáneamente naturales y artificiales y que están constituidos por inscripción». Pero, Stone es pregunta, ¿quién decide qué tipo de cuerpos quedan inscritos en el ciberespacio?

> En el proceso de articular un sistema ciberespacial, los ingenieros deben modelar la cognición y la comunidad, y dado que las comunidades están habitadas por cuerpos, también tienen que modelar los cuerpos. […]. Al hacerlo, están articulando sus propias suposiciones sobre los cuerpos y la socialidad, proyectándolas sobre los códigos que definen los sistemas del ciberespacio […]. Muchos de los ingenieros que debaten actualmente la forma y la naturaleza del ciberespacio son los jóvenes reformistas de la ingeniería informática, hombres en torno a los veinte años, que están preocupados por las cosas que siempre han preocupado a los hombres recién llegados a la edad adulta. Este grupo bastante apasionado es el que generará los códigos y descriptores con los que se representan los cuerpos en el ciberespacio[86].

La visión multirracial generada por ordenador que aparecía en la portada de *Time* es un ejemplo de semejantes sueños, que adquirieron una forma de representación real. Pero detrás de todos estos cuerpos virtuales se esconden cuerpos reales, aunque unidos a sus terminales. «La vida se vive mediante los cuerpos», señala Stone, y la comunidad virtual «se origina y debe volver a lo físico». Podemos aspirar a hacer realidad la presunción leibniziana en

---

[85] A. Stone, «Will the Real Body Please Stand Up? Boundaries Stories about Virtual Cultures», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: Firsts Steps*, cit., pp. 107-113.
[86] *Ibid*.

una conciencia conectada a la máquina, pero hay más de un indicio de que el irreducible carácter físico del cuerpo humano nos traerá de vuelta a las formulaciones materialistas-empiricistas de Whitehead. William Gibson, al que por lo general se le considera el creador del término «ciberespacio» en su distópica novela *Neuromancer*, crea un extraordinario momento hacia el final de la misma en el que Case, el héroe, se ve a sí mismo a través de los ojos de otro:

> Se encontró a sí mismo observando, a través del ojo bueno de Molly, a una desaprovechada figura de cara blanca, flotando en una vaga posición fetal, una cubierta de ciberespacio entre sus muslos, una banda de electrodos de plata sobre los ojos cerrados, ensombrecidos. Los pómulos del hombre estaban hundidos con la barba oscura de un día, su cara recubierta de sudor. Estaba viéndose a sí mismo[87].

Hará falta una fuerte dosis de materialismo histórico-geográfico para entender a dónde nos puede estar llevando esta reconversión del espacio-tiempo.

Los procesos que actúan en el cuerpo humano son cambiantes y la diferenciación de los cuerpos humanos es tan marcada como su homogeneización. En consecuencia, nuestra «medida de todas las cosas» es en sí misma inestable y conflictiva. Siempre ha sido así, porque como señala Haraway al intentar fundamentar la objetividad en los conocimientos encarnados y situados,

> la encarnación feminista […] no se refiere a una localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otra clase, sino a nodos existentes en los campos, a las inflexiones presentes en las orientaciones y a la responsabilidad por la diferencia en campos de significado semióticos-materiales […]. Estoy defendiendo unas políticas y unas epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situacionalidad, donde la parcialidad y no la universalidad es la condición para ser escuchado a la hora de efectuar afirmaciones de conocimiento racional. Estas afirmaciones versan sobre las vidas de la gente; la visión desde el cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurador y estructurado, frente a la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simplicidad[88].

Emily Martin proporciona un fascinante ejemplo de cómo nuestro sentido de la presentación del cuerpo ha cambiado al hilo de los impactos de la ciencia médica. Sugiere que ahora estamos asistiendo a «una dramática transición en la percepción y práctica del cuerpo, desde cuerpos adaptados

---

[87] William Gibson, *Neuromancer*, Nueva York, Ace Books, 1984, p. 256 [ed. cast.: *Neuromante*, Barcelona, 2007].
[88] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit., p. 195.

y concebidos en términos de la era fordista de producción en masa a cuerpos adaptados y concebidos en términos de la era de la acumulación flexible»[89]. Señala que las metáforas utilizadas para entender el cuerpo han cambiado desde el sistema de control centralizado y jerárquicamente estructurado de la biología celular (una concepción de corte fordista), a descripciones de un sistema inmune en el que el cuerpo se percibe como «un sistema orquestado de comunicaciones ordenado por una red fluida y dispersa de mando-control-inteligencia» a la que se atribuyen objetivos de especificidad, flexibilidad y rápida respuesta (una metáfora fundamentada en la economía política de la acumulación flexible). Pero hay otros dos reveladores bloques de información que Martin elude en el curso de su trabajo etnográfico. En primer lugar, constatamos la visión autoconsciente de las células del cuerpo como si estuvieran separadas de la conciencia (un tema de mundos espaciales separados que se refleja en la declaración de un encuestado en su estudio de que «no hay ninguna conexión entre el que yo sea un ser humano consciente y las células que hay en mi interior»). En segundo lugar, observamos un sentimiento de lo «inimaginablemente pequeño e inimaginablemente grande fundido en la misma imagen, de la capacidad de acción que reside en las células, de la persona que se convierte en un observador de la acción de otros dentro de él o de ella» reflejada por un entrevistado que lo expresaba en un lenguaje que Leibniz sin duda hubiera reconocido: «Cuando piensas sobre el interior de tu cuerpo, yo pienso sobre el espacio exterior. Es como si esas fueran las únicas cosas que se parecen a eso, ya sabes, son esa lejanía de ti. Es extraño porque el espacio exterior es como allá fuera, y tu cuerpo está justamente aquí, pero viene a ser lo mismo, es la misma cosa»[90]. Aquí la perspectiva relacional parece viva y saludable, y quizá sea prudente considerar cómo las transiciones en las definiciones del espacio y el tiempo a través de procesos sociales cambiantes están afectando a las cambiantes concepciones del cuerpo y en consecuencia de la identidad, de las particularidades y de la ubicación del cuerpo humano en la escala de las cosas.

IX. Cartografías

En su introducción a una recopilación titulada *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty desarrolla la idea de una cartografía relacional para describir «los contornos del mundo que ocupamos en la década de 1990». Las «cartografías de la lucha» que representa describen un mundo

---

[89] E. Martin, «The End of the Body», cit., p. 121.
[90] Citado en *ibid.*, p. 125.

> atravesado por líneas entrecruzadas de poder y resistencia, un mundo que solamente puede ser entendido en términos de sus destructivas divisiones de género, color, clase, sexualidad y nación; un mundo que debe ser transformado mediante un proceso necesario que haga pivotar el centro […] porque el supuesto centro (Europa y Estados Unidos) no se mantendrá más[91].

Mohanty continua planteando preguntas sobre cómo debe cartografiarse este mundo:

> ¿Sobre qué historia, o sobre la historia de quién, nos basamos para trazar este mapa del compromiso con el feminismo de las mujeres del Tercer Mundo? […] ¿Quién produce el conocimiento sobre los pueblos colonizados y desde qué espacio/localización? ¿Cuáles son las políticas de la producción de ese conocimiento particular? ¿Cuáles son los parámetros disciplinarios de este conocimiento? ¿Cuáles son los métodos utilizados para localizar y trazar el yo y la capacidad de acción de las mujeres del Tercer Mundo? Claramente, se solapan las cuestiones de definición y contexto; de hecho, a medida que desarrollamos modos más complejos y matizados de hacer preguntas, y a medida que los estudios en un relevante número de campos empiezan a abordar las historias del colonialismo, el capitalismo, la raza y el género, como inextricablemente relacionadas, nuestros propios mapas conceptuales se ven redibujados y transformados. Cómo concebimos definiciones y contextos, sobre qué base anteponemos determinados contextos sobre otros y cómo entendemos los actuales cambios en nuestras cartografías conceptuales, todas estas son cuestiones de gran importancia[92].

Yo estoy totalmente de acuerdo con este punto de vista, pero quiero reflexionar sobre él en términos de una teoría relacional del espacio y el tiempo. La cuestión de la «posicionalidad» y de la «localización» la plantee explícitamente por primera vez en el capítulo 3 al examinar los ejemplos ofrecidos por bell hooks («un espacio en los márgenes») y Raymond Williams («en la frontera»). En ninguno de ellos se hacía explícito un mapa del mundo, pero no es difícil reconstruir sus contornos. Para Williams, un enorme y casi infranqueable abismo separa el mundo de la clase trabajadora al que pertenecen los mineros del sur de Gales y el de la metrópolis (Londres y Cambridge). Este abismo geográfico resulta evocador de una fundamental división de clase con la que Williams luchó toda su vida. Para sus críticos, especialmente los del mundo colonizado, este abismo parece como una pequeña arruga en la elevada planicie de la dominación imperial

---

[91] Chandra Mohanty, «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991.
[92] *Ibid.*

y metropolitana. Para bell hooks, rupturas similares separan a los pequeños pueblos de comunidades afroamericanas del sur y al centro metropolitano, pero su mapa está marcado por múltiples fracturas de clase, raza, género e identidad sexual. Williams podría haber entendido en principio ese mapa, pero no era el mapa de su mundo experiencial. bell hooks podía entender el mapa de Williams, pero no su significado interno. Los dos produjeron mapas diferentes del mundo, se situaron a sí mismos de maneras particulares en relación a ellos y buscaron modos de acción política y de formación de alianzas que estaban definidos por esa particular situacionalidad.

En los últimos años, el reconocimiento intuitivo de esta cuestión se ha expresado con más fuerza en la teoría feminista. «Posicionalidad», «situacionalidad» y «punto de vista» se han convertido en palabras familiares como medios de situar perspectivas y posiciones de poder en formas de argumentos (discursos), así como en la identificación de objetos de investigación y en la interpretación de la relación sujeto/objeto. Pero, ¿de qué tipo de mapa del mundo se está hablando? Tan pronto como las feministas blancas de América del Norte producen un mapa del mundo que les proporciona un lugar desde donde desafiar el patriarcado y la opresión del varón blanco, las mujeres de color, o en escenarios poscoloniales, producen cartografías de la opresión completamente diferentes en las que las feministas blancas de clase media de América del Norte aparecen en la misma elevada planicie del poder imperial que observan los críticos de Williams. A lo que nos enfrentamos entonces es a innumerables mapas del mundo aparentemente incompatibles trazados desde el punto de vista del «estar-con» de cuerpos particulares en el espacio-tiempo. Y diferentes proyecciones (por invocar el término que utilizo en la Introducción) crean construcciones relacionales completamente diferentes. La famosa viñeta del «Mapa del Mundo de *The New Yorker*» se reproduce en todas partes para producir una fragmentación de cartografías, una multiplicidad de proyecciones, una ruptura del mapa unificado del mundo que matemáticos, geógrafos y cartógrafos se esforzaron tanto en crear a partir del Renacimiento. Así que ¿qué hacemos con esto?

Permítaseme, primero, establecer la íntima conexión existente entre «el regreso al cuerpo como medida de todas las cosas», descrito en la seccción anterior y la producción de todo tipo de cartografías de lucha. En esto Leibniz resulta particularmente útil. Hay dos posibilidades que considerar. Diferentes perspectivas del mismo mundo pueden ser construidas desde diferentes posiciones exactamente de la misma manera «que una sola ciudad vista desde diferentes lados parece fundamentalmente diferente». Esto es lo que en parte logra la teoría feminista del «punto de vista». Marx intentó alcanzar el mismo resultado en su construcción de una ciencia desde la perspectiva proletaria en vez de burguesa. En su interpretación, todas las cartografías del mundo son representaciones del mismo mundo,

pero cada mónada (cuerpo) necesariamente tiene su propia perspectiva que depende de su posición en ese mundo. Dominan diferentes cosas, prevalecen o parecen remotas e irrelevantes según la perspectiva arraigada en una posición particular (se pueden considerar, de nuevo, las diferencias entre Williams y hooks). Y si tomamos a Leibniz al pie de la letra, algunas mónadas (cuerpos) verán y sentirán el mundo de una manera borrosa y nebulosa, mientras que otras se volverán más discriminadoras y marcadas en sus determinaciones. Pero las múltiples ventanas sobre la misma realidad, como las múltiples teorizaciones que tenemos disponibles, pueden constituir una manera de triangular esta misma realidad desde múltiples perspectivas. Aprender a ver el mundo desde múltiples perspectivas –si semejante ejercicio es posible– se convierte entonces en un medio para entender mejor cómo funciona el mundo como totalidad. Las múltiples proyecciones (matemáticas y psicológicas) son en principio transformables las unas en las otras. Así es como lo ve Haraway. Rechazando tanto el relativismo como la totalización como «trucos divinos que prometen por igual la visión desde todas partes y desde ninguna», sostiene que

> la topografía de la subjetividad es multidimensional; por ello, lo mismo sucede con la visión. El yo que conoce es parcial en todas sus formas, nunca acabado, total, simplemente ahí y original; siempre está imperfectamente construido e hilvanado y por ello es capaz de unirse a otro, de ver junto a otro, sin afirmar ser otro. Aquí está la promesa de la objetividad; una persona que busca el conocimiento científico busca la posición no de identidad sino de objetividad del sujeto, que es de conexión parcial[93].

Esta técnica de unir información desde diferentes posicionalidades es un principio básico de toda construcción cartográfica: para realizar un mapa preciso del mundo (una representación) necesitamos como mínimo un procedimiento de triangulación, que se mueva a lo largo de múltiples puntos. También necesitamos entender los principios de transformación y proyección de mapas.

Pero Leibniz también señalaba una posibilidad más radical. La teoría relacional de la espacio-temporalidad indica cómo diferentes procesos pueden definir espacio-temporalidades completamente diferentes y de ese modo establecer identificaciones radicalmente diferentes de entidades, lugares y relaciones. Para Leibniz esto era simplemente una exploración teórica de mundos posibles y por ello únicamente confinada a lo imaginario. Pero para Whitehead (así como para Bajtín y Lefebvre), estas espacio-temporalidades radicalmente diferentes y sus cartografías asociadas se interpretan como reales, dependientes de la naturaleza del proceso

[93] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit., p. 193.

que se esté examinando. Con esta interpretación parece que nos enfrentamos a innumerables cartografías del mundo radicalmente diferentes y totalmente inconmensurables. No podemos transformar una proyección (o un mapa) en otro. Producir una imagen cartográfica dominante a partir de esta multiplicidad es un acto de dominación cargado de poder. Es imponer un singular ejercicio discursivo representacional sobre múltiples cartografías, suprimir la diferencia y establecer la homogeneidad de la representación. Comprometerse en esto es una típica estrategia discursiva del poder hegemónico, que tiene el pretendido efecto de reprimir lo imaginario y de conformar prácticas materiales, relaciones sociales e instituciones de acuerdo con el patrón del modo de producción dominante o, como Foucault prefiere decir, del poder disciplinario dominante[94].

El cartografiado renacentista del globo terráqueo fue exactamente esta clase de ejercicio de dominación occidental. La «mirada imperial» cartografió el mundo de acuerdo con sus propias necesidades, carencias y deseos, imponiendo un mapa del mundo de tal manera que suprimiera la diferencia. Como sostiene Ella Shohat, el resultado fue privar a «los subalternos de autoridad sobre el conocimiento y la identidad»[95]. Y como ya hemos visto en el relato de Cronon del asentamiento colonial en Nueva Inglaterra, la sobreimposición de un ordenamiento espacio-temporal sobre otra sociedad destruye las condiciones de reproducción de esa sociedad[96]. Se pueden interpretar entonces innumerables cartografías de la resistencia, cada una con su peculiar posicionalidad, luchando contra el mapa hegemónico del mundo (que todavía mantienen, por ejemplo, el Banco Mundial y el FMI, así como los principales gobiernos y empresas), pero entonces cada una de ellas parece tan incompatible con las otras como cada una de ellas lo es con el mapa hegemónico (a pesar de la afirmación de lo contrario que hace Mohanty). El paralelismo aquí se establecería con la ampliación posmoderna contemporánea de la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein para presentar la noción de un mundo fragmentado de «comunidades interpretativas», formado tanto por productores como por consumidores de tipos particulares de conocimiento/experiencia/imaginarios, que actúan en el seno de un particular contexto institucional, de una particular división del trabajo y un modelo de relaciones sociales y de tiempos y lugares particulares. La incomunicabilidad entre estas comunidades interpretativas se vuelve una característica permanente de una sensibilidad posmoderna fragmentada, de la misma manera que de las posicionalidades singulares de los cuerpos

---

[94] M. Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Pantheon Books, 1977.

[95] Ella Shohat, «Imaging Terra Incognita: The Disciplinary Gaze of Empire», *Public Culture* vol. 3, núm. 2, 1991.

[96] Véase también W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, cit.

en el mundo surgen múltiples cartografías fragmentadas y proyecciones inconmensurables (y no transformables).

Pero lo que la teoría de Whitehead también nos dice es que los procesos no pueden ser interpretados como totalmente desconectados. Si hay «*cogredience*» entre los procesos, entonces debe haber una «covarianza» (composibilidades) entre las diferentes espacio-temporalidades y cartografías producidas. Por un lado, las cartografías radicalmente diferentes tienen que ser respetadas, ya que tienen un fundamento real en procesos socioecológicos muy diferenciados, pero, por otro, es una equivocación considerar que están totalmente desconectadas. La espacialidad, al margen de cómo esté construida, unifica y separa simultáneamente. Encontrar qué son las conexiones (las «*cogrediences*») es tan decisivo políticamente (fundamenta cualquier sentido del particularismo militante, por ejemplo) como lo es para la teoría sociológica y literaria. Este es un problema que estalla una y otra vez. Por ejemplo, Haraway, en su búsqueda de una nueva definición de la objetividad basada en la personificación y la situacionalidad, sostiene que

> los conocimientos locales también tienen que estar en tensión con las estructuraciones productivas que imponen traducciones e intercambios desiguales –materiales y semióticos– dentro de las redes de conocimiento y poder. Las redes *pueden* tener la propiedad de la sistematicidad, incluso de sistemas globales centralmente estructurados con profundos filamentos y tenaces zarcillos en el tiempo, el espacio y la conciencia, las dimensiones de la historia del mundo[97].

Si esto es así, entonces necesitamos maneras de descubrir y cartografiar esas sistematicidades, de localizar conocimientos situados dentro del mapa y encontrar las *cogrediences* que son necesarias para la formación de cualquier clase de alianza política. Pero no podemos hacerlo sin apoyarnos sobre conocimientos diferentemente situados, que revelen la naturaleza de los procesos que sostienen cualquier sistematicidad que pueda existir.

X. Latitudes del dinero/poder y longitudes de la resistencia

No es difícil identificar huellas de sistematicidad. Los flujos de dinero, las mercancías, la información, los artefactos culturales, las tecnologías, los sistemas simbólicos son, todos ellos, parte de la vida diaria, tienen sus efectos sobre el sentido de presentación del cuerpo, desempeñan su papel en la definición de las relaciones de valor y proporcionan alguna clase de pegamento común de *cogredience* a lo largo de un espacio y tiempo global en

[97] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit., p. 194.

cuyo seno quedan definidas múltiples cartografías (entendimientos representados). El dinero también es una forma concentrada de poder social que tiene ramificaciones que penetran la definición de la individualidad, la producción de discursos hegemónicos, el funcionamiento de las instituciones y las prácticas materiales de producción y relación social.

En estos tiempos, la acumulación de capital proporciona un conjunto de grandes narrativas en relación con las cuales queda definido un innumerable conjunto de otras más. Individuo, ego, familia, comunidad, nación, sociedad civil y Estado tendrían significados totalmente diferentes en ausencia de la monetización, la mercantilización y las relaciones de intercambio que están incorporadas en la circulación del capital. La falta de atención a estas narrativas maestras supone un peligro para nosotros mismos, porque ignorarlas es ignorar un conjunto vital de procesos sociales a través de los cuales queda definida la situacionalidad. Es saludable recordar, como señaló Simmel hace mucho tiempo, que la existencia misma de un tipo de intelectuales independientes cuya actividad profesional es enseñar, escribir y dar conferencias (por ejemplo, sobre diferentes cartografías) depende de un sistema cargado de poder de extracción y movilización de excedentes monetarios, que se produce bajo los auspicios de un sistema de intercambio de ideas e información sumamente sofisticado a través del «capitalismo de la imprenta» (la expresión es de Benedict Anderson)[98].

Los procesos sociales que definen una forma hegemónica de espacio-temporalidad en condiciones de continua acumulación de capital proporcionan un marco común –como el del mapa de Gerardus Mercator– en cuyo seno y a través del cual quedan representadas, comunicadas e impugnadas otras perspectivas cartográficas. Pero es importante apreciar ciertas características de este marco. Para empezar, el marco espacio-temporal está lejos de ser homogéneo, exhibe un considerable grado de heterogeneidad internalizada y, en ocasiones, una conflictiva fragmentación similar a la descrita en el capítulo 9. Por esta razón prefiero hablar de un «conjunto» o una «serie» de narrativas maestras en vez del término singular «narrativa maestra». La espacio-temporalidad construida en los mercados financieros y en la coordinación internacional de la moneda es muy diferente de las espacio-temporalidades de la inversión de capital fijo en instalaciones y equipo, y es radicalmente diferente de la de esos masivos proyectos de transformación medioambiental a largo plazo que han constituido, por ejemplo, la colonización del oeste de Estados Unidos. El problema en el capitalismo es establecer mecanismos de «*cogredience*» o «composibilidad» entre procesos tan radicalmente diferentes. Pero como muestra el cuidadoso análisis de Gawa que hace Munn, es perfectamente posible integrar diferentes

[98] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, cit., pp. 437-448.

espacio-temporalidades existentes a diferentes niveles (escalas) en relación a diferentes facetas del proceso social de tal manera que se alcance determinado tipo de estructura general. Cómo se produce exactamente esto bajo el capitalismo es infinitamente más complicado y potencialmente conflictivo, pero el conjunto de espacio-temporalidades creado no está desconectado ni es caótico, aunque sea conflictivo y dinámico.

El conjunto no es fijo, porque los procesos de acumulación de capital están profundamente implicados en la alteración continua y, en ocasiones, rápida transformación de las espacio-temporalidades por mor de fases de rápida compresión del espacio-tiempo (véase el capítulo 9). No obstante, debido precisamente a las posibilidades de trascender semejante marco global podemos registrar incluso otras formas de diferencia. En semejante gesto puede perderse algo; integrarse en un mapa hegemónico del mundo para demostrar una cartografía particular de la dominación y de relaciones de poder no es diferente a tener que aprender y utilizar el lenguaje del opresor para resistir la opresión (véase el capítulo 5). Pero también se gana algo: hacer presentes diferencias hasta entonces incomunicadas y hasta entonces incomunicables. Esta dualidad no debería sorprender, al fin y al cabo el dinero tiene la capacidad de unificar la universalidad con toda clase de particularidades, desde la pureza del individualismo egocéntrico burgués a las prácticas sociales de, por ejemplo, la comunidad, la familia y la nación, basadas, como sostenía en el capítulo 9, en la gran diversidad de usos que puede tener el poder del dinero. De manera semejante, las espacio-temporalidades socialmente construidas simultáneamente unen *y* dividen.

Consideremos, por ejemplo, como el yo/cuerpo humano internaliza los valores del dinero y cómo el yo/cuerpo humano producido se inserta a sí mismo (como *capital* físico y simbólico) en el esquema de valoraciones monetarias y acumulación de capital. A lo largo de este capítulo y del anterior he estado sosteniendo que el valor es una relación espacio-temporal socialmente construida. Pero la misma forma dinero –una cosa– se convierte en la encarnación de esa relación espacio-temporal y adquiere sus propios poderes fetichistas, arrojando de ese modo su hechizo sobre el yo/cuerpo con un poder y una sistematicidad mucho mayores que la brujería en Gawa.

Cuando los esclavos, los trabajadores en régimen de servidumbre por deudas o los trabajadores agrícolas más desfavorecidos convierten en riqueza cualquier dinero que pueden obtener, consiguen para sí mismos una genealogía, unos símbolos, que utilizan los poderes del dinero para preservar el valor en el tiempo, para sustentar la identidad de una generación con la siguiente. La incapacidad de las familias para desprenderse de la «plata de la familia» incluso para hacer frente a las necesidades más acuciantes, está totalmente relacionada con una reluctancia para llevar de

nuevo a la riqueza, como símbolo de genealogía, a su punto de origen en lo efímero del dinero como un medio de circulación. Cuando los inmigrantes chinos que acaban de llegar trabajan «por dinero» en talleres de trabajo esclavo en Nueva York, que pagan habitualmente menos de dos dólares por hora, durante jornadas de trabajo de doce horas y emplean muchos trabajadores de tan solo diez años (a pesar de las leyes contra el trabajo infantil), se someten a un extenuante régimen laboral que no solo provoca el agotamiento diario, sino toda clase de dolencias, como la «espalda de costurera» y dolores de cabeza brutales[99]. Cuando las mujeres del Tercer Mundo se encuentran a sí mismas atrapadas en el desolador conflicto de tener que utilizar los escasos recursos que puedan controlar para producir para el mercado o conservar sus prácticas tradicionales, sus ecosistemas y las relaciones sociales asociadas, también aquí las cartografías del dinero y el poder se construyen fundamentalmente en resistencia frente un mapa hegemónico de acumulación de capital dirigido a mantenerse en el espacio y el tiempo contra viento y marea. Cuando banqueros, funcionarios del Departamento de Estado y del Tesoro e innumerables ejecutivos estresados se hallan implicados en masivas transferencias de fondos (como las que casi destruyeron la economía de México en 1995), también se encuentran atrapados en un proceso social fuera de su control individual.

Podemos recordar el razonamiento que hacía Simmel:

> La sociedad es una estructura que trasciende lo individual, pero que no es abstracta. La vida histórica elude la alternativa de tener lugar o bien en individuos o bien en generalidades abstractas. La sociedad es lo universal que, al mismo tiempo, está concretamente vivo. De ahí surge el significado singular que el intercambio tiene para la sociedad como una realización económica-histórica de la relatividad de las cosas; el intercambio eleva al objeto específico y a su significado para el individuo por encima de su singularidad, no en la esfera de la abstracción, sino en la de la interacción viva que es la sustancia del valor económico[100].

La investigación crítica del dinero como una relación, con sus particulares construcciones de valoración a través de prácticas espacio-temporales, proporciona un punto de partida clave para cualquier intento de entender el cuerpo, las identidades y la política contemporáneos. El poder social del dinero impone sobre el cuerpo situaciones y condiciones de trabajo en función de un una determinada condición de valoración, que solamente ofrece la posibilidad de realizar el deseo mediante el dinero ganado y gastado. Pero también aquí la doctrina del consumo racional (racional desde

---

[99] Jane Lii, «Life in Sweatshop Reveals Grim Conspiracy of the Poor», *The New York Times*, 12 de marzo de 1995.
[100] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, cit, p. 101.

el punto de vista de la acumulación de capital) retiene a los deseos dentro de una caja de la que no hay ninguna salida final, por mucho que los deseos, ansias, energías e imaginarios intenten escapar de una prisión corporal hacia una unificación con ese otro que, en última instancia, nunca se puede alcanzar. Sin embargo, los cuerpos/egos se insertan a sí mismos intencionada e imaginativamente en la vida social (como vimos en el caso de la concepción de Saccard que se analizaba en el capítulo 6), y de ese modo tienen el poder, por insignificante que sea, de cambiarla. En el capítulo 5 sostenía que la capacidad de acción se encuentra en todas partes y que los trabajos transformadores a los que necesariamente se dedican los cuerpos/egos pueden ser gestionados, orquestados y sometidos a presión, pero nunca totalmente dominados.

El dinero, la espacio-temporalidad, los valores y el cuerpo están inextricablemente entrelazados dentro de las dinámicas globales de la acumulación de capital. Entender cada uno de ellos da sentido a los otros, al mismo tiempo que explica cómo la situacionalidad y la posicionalidad son en sí mismas un producto de los procesos hegemónicos de creación de espacio. Aunque este no es el único conjunto de procesos sociales al que nos podríamos referir, comprenderlo en profundidad es una condición necesaria para cualquier explicación adecuada de cómo surgen las situaciones, posiciones y cartografía específicas.

Pero hay otras posibilidades de *cogredience*. Cuando Marx y Engels decidieron finalizar el *Manifiesto comunista* con la famosa llamada a las armas:

> Los proletarios no tienen otra cosa que perder que sus cadenas. Tienen un mundo por ganar. *Trabajadores de todo el mundo ¡uníos!*

estaban precisamente tratando de identificar una forma alternativa de valoración, una política alternativa de agencia y acción y un mundo espacio-temporal radicalmente diferente definido por una forma radicalmente diferente del proceso social. Desde luego, es parte de la casi folclórica timidez de estos tiempos (pos)modernos el que semejantes declaraciones produzcan estremecimientos de negación o directamente de repulsión en los círculos preocupados por la teoría literaria y social. Sin embargo, nunca desaparece el anhelo por alguna forma alternativa de *cogredience*/composibilidad (aunque preferentemente una que no descanse a la sombra del *Manifiesto comunista*). Ese anhelo se encuentra, por ejemplo, en el movimiento ecologista, y una y otra vez cada movimiento social se encuentra a sí mismo enfrentado al problema de cómo asegurar sus propios objetivos a través de una red de alianzas lo suficientemente amplia como para hacer frente a las formas hegemónicas de poder. Lo que Derrida llama los *Spectres de Marx* (1993) no desparecerán.

Curiosamente, en los primeros años de la Asociación Internacional de Trabajadores, antes que la escisión entre marxistas y anarquistas, sindicalistas y proletarios, hombres y mujeres, hiciera su desagradable trabajo, el significado de este proyecto socialista que unía a trabajadores y trabajadoras de Irlanda, Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania y Suiza dentro del espacio europeo del capital, atravesaba el terreno de la unidad proletaria y de la diferencia nacional con una apreciación y una sutileza de sentido común que no se encuentra en otros muchos movimientos internacionalistas posteriores (tanto del proletariado como de otros tipos). Evidentemente, conceptualizar correctamente toda esta problemática es fundamental para definir cuál podría ser un cartografiado alternativo de las relaciones y valores sociales.

Consideremos, por ejemplo, cómo este tema se hace eco y resuena en el trabajo de Haraway. Recuérdese que la «encarnación feminista»

> no se refiere a una localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otra clase, sino a nodos en los campos, inflexiones en las orientaciones y responsabilidades por la diferencia en campos de significado semióticos-materiales […]. No hay un único punto de vista feminista porque nuestros mapas requieren demasiadas dimensiones para que la metáfora fundamente nuestras perspectivas[101].

Sin embargo:

> La lucha teórica y práctica contra la unidad-a-través-de-la-dominación o la unidad-a-través-de-la-incorporación paradójicamente no solo debilita (sin que lo lamentemos) las justificaciones del patriarcado, el colonialismo, el humanismo, el positivismo, el esencialismo, el cientifismo y de otros ismos diversos, sino todas las reclamaciones de un punto de vista orgánico o natural. Creo que nuestras feministas radicales y socialistas/marxistas también han debilitado sus/nuestras propias estrategias epistemológicas y esto es un paso decisivamente valioso para imaginar posibles unidades[102].

Entonces, ¿qué clase de mundos posibles definen estas unidades y a qué deberían dirigirse semejantes alianzas y afinidades efectivas, y mediante qué clase de «conversaciones» y «traducciones» (utilizando dos de los términos preferidos de Haraway)?

> No conozco ningún otro momento de la historia en el que hubiera mayor necesidad de unidad política para afrontar eficazmente las dominaciones de «raza», «género», «sexualidad» y «clase». Tampoco conozco

[101] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit., pp. 195-196.
[102] *Ibid.*, p. 157.

> ningún otro momento en el que haya sido posible el tipo de unidad que podemos contribuir a crear[103].

La acumulación capitalista puede definir un sistema hegemónico de prácticas y valoraciones espacio-temporales y realizar un incalculable trabajo sobre el cuerpo, la imaginación y el yo. Pero no agota todas las alternativas posibles. Desvelar las afinidades y unidades cartográficas dentro de un mundo de diferencias sumamente significativas resulta cada vez más la clave problemática de los tiempos y la misión política que debe abordar cualquier teoría dialéctica del materialismo histórico-geográfico. Pero es una misión que depende, como el capital, de la construcción de un ensamblaje de espacio-temporalidades *cogredient*/composibles en relación activa con el mundo de las prácticas sociales y materiales, de las instituciones y de las relaciones de poder.

Una teoría relacional materialista del espacio y del tiempo tiene un papel político y científico fundamental que desempeñar. No solo nos permite cuestionar directamente las suposiciones y pretensiones absolutistas –la perspectiva totalizadora (la perspectiva desde ninguna parte) si se prefiere– del tratamiento ahistórico del espacio y el tiempo que acompaña a los análisis y a las narrativas convencionales, sino que también nos permite oponernos a «la perspectiva desde todas partes» y preguntar cómo quedan establecidas las relaciones (*cogrediences* y composibilidades), por ejemplo, entre cuerpos monetarios, celestes y de otro tipo. La perspectiva relacional permite la diversidad en la construcción social del espacio-tiempo, mientras insiste en que procesos sociales diferentes pueden relacionarse y que, por ello, los ordenamientos del espacio-tiempo y las cartografías de la resistencia que producen también están de alguna manera interrelacionados. Descubrir la naturaleza de semejantes conexiones y aprender a traducir políticamente entre ellas es un problema que exige una detallada investigación. Teóricamente, la contundencia y el poder potencial de la versión materialista de la perspectiva relacional parece tan notable y tan exhaustiva como dialécticamente consistente.

---

[103] *Ibid.*

11
DEL ESPACIO AL LUGAR Y VUELTA OTRA VEZ

I. La cuestión

Justamente al norte del campus de Homewood de la John Hopkins University en Baltimore se encuentra el rico y prestigioso barrio de Guilford. Las ciento veinte hectáreas que ocupa, situadas en un agradable terreno ondulado donde la región de Piedmont se encuentra con la planicie costera (la famosa línea de cascadas que vierten sus aguas en el Atlántico que se extiende desde Georgia a Nueva Inglaterra y que, una milla al oeste, se convirtió en un punto de atracción para establecer diversas fábricas de algodón en el siglo XIX), fue comprada en 1907 por un consorcio de acaudalados habitantes de Baltimore para evitar el desarrollo especulativo. En 1911 el lugar fue entregado a la Roland Park Company (una sucursal en Estados Unidos de una promotora con capital británico) para su urbanización de acuerdo con los «mejores y más modernos métodos disponibles de planificación urbana». Esto produjo sofisticadas infraestructuras, un paisajismo en la tradición de Frederick Law Olmstead (el estudio de arquitectura de su hijo realizó la planificación tomándose muy en serio la idea de que la ruralización de la ciudad era la clave para aliviar el estrés de la vida urbana) y, finalmente, una ecléctica mezcla de arquitecturas de la década de 1920 repartida por las ochocientas cuarenta y una parcelas edificables. Las parcelas están totalmente abiertas, mayormente desprovistas de vallas y muros, y están situadas en amplias calles curvas en medio de pequeños parques. Pero la venta de las parcelas del vecindario también estuvo sometida a acuerdos restrictivos y excluyentes, que dejaban fuera específicamente a los no caucásicos y a los judíos. A partir de la década de 1920, Guilford, junto a Roland Park al oeste y Homeland al norte (todas urbanizadas por la misma promotora) se convirtieron en un selecto centro residencial para el acaudalado poder blanco, anglosajón y mayoritariamente protestante de la ciudad.

A pesar de todos los problemas y tribulaciones que han acosado a la economía de Baltimore desde mediados de la década de 1960, Guilford ha conseguido conservar gran parte de su carácter original (incluso después

de que los acuerdos excluyentes fueran anulados). Su distintivo ambiente ha madurado con el tiempo y sigue siendo un pacífico escenario silvestre al que acuden muchos habitantes de Baltimore, especialmente en primavera, para admirar las florecientes azaleas y los cerezos silvestres. El vecindario conserva en parte su carácter mediante el estricto aislamiento de las comunidades menos ricas y racialmente diferentes de su extremo oriental. Como señal y símbolo físico de esa separación, un sólido muro evita el acceso desde el este en gran parte del vecindario; la única carretera hacia el este es de salida.

El domingo 4 de agosto de 1994 se produjo en Guilford un brutal doble asesinato. Una pareja de ancianos blancos, ambos conocidos médicos retirados en sus ochenta años, fueron encontrados en su cama asesinados a golpes con un bate de beisbol. El asesinato no es algo raro en Baltimore (el índice de la ciudad está cerca de uno al día), pero a los ojos de los medios de comunicación los asesinatos en Guilford eran especiales. El principal periódico local –el *Baltimore Sun*– hizo un seguimiento a toda página cuando la mayoría de los demás asesinatos recibían una atención nominal. Los medios de comunicación se explayaron sobre el hecho de que este era el tercer incidente semejante acaecido en Guilford en los últimos meses y que había que hacer algo para proteger a la comunidad si se quería que sobreviviese. La solución que desde hacía mucho tiempo defendía la Asociación Comunitaria de Guilford era convertir el barrio en una comunidad vallada con acceso restringido.

Al comentar esa propuesta, el *Baltimore Sun* buscó el experto consejo de Oscar Newman, cuyo libro de 1972, *Defensible Space*, se consideraba una obra fundamental sobre los problemas de seguridad de las ciudades. El *Baltimore Sun* informaba de que

> [Newman] decía el día de ayer que Guilford podría ser un buen candidato para semejante cambio […]. «Creo que estamos llegando a un punto en el que áreas de las ciudades vulnerables al crimen adoptarán esta filosofía […]. Los criminales están encontrando que Guilford es un excelente lugar para hacerse con un dinero. Puedes asaltar un coche o una casa, salir de allí y utilizar el dinero para comprar droga. Según un informe reciente, en Dayton, Ohio, la conversión de un barrio, Five Oaks, en minibarrios defendibles, cada uno de ellos con una sola entrada y salida, produjo un descenso del 67 por 100 del tráfico y la reducción a la mitad de los crímenes con violencia». Newman señaló que «traficantes de drogas, prostitutas, ladrones y criminales se muestran reluctantes a entrar en un barrio que tiene limitados puntos de retirada.

Pero, continuaba el *Sun*, las propuestas «plantean cuestiones de divisiones raciales y de clase» porque las barreras propuestas, todas al este, separarían a

Guilford incluso más de los barrios donde los residentes eran mayoritariamente negros y de menores ingresos, mientras que los límites con los barrios más acomodados y blancos del oeste quedarían sin modificar. Sin embargo, todo el contenido del informe del *Baltimore Sun* implicaba que el crimen era un hábito propio de afroamericanos y de otras «infraclases» y que por ello la construcción de barreras contra la gente de color y de ingresos bajos, por muy lamentable que fuera, podía estar justificada como un medio de asegurar un espacio «comunitario» defendible para una acaudalada clase media blanca, que de otra manera podría huir de la ciudad. Había que asegurar un *lugar* contra los descontrolados vectores de la espacialidad.

Cinco días después se anunciaba que el nieto de los ancianos –no un intruso casual– había confesado los asesinatos. Esta confesión también obtuvo una amplia cobertura por parte del *Baltimore Sun*, pero esta vez el tono era completamente diferente. Se citaba a varios destacados afroamericanos de la ciudad, incluyendo al alcalde, que se mostraban «aliviados» (algunos incluso «eufóricos») de que la asociación estereotípica del crimen –(«traficantes de droga, prostitutas, ladrones y otros criminales», que tan curiosamente se describían en el anterior informe del *Baltimore Sun* vagando por las calles de Guilford)– con la negritud había resultado equivocada. Oscar Newman no estaba por ninguna parte y en su lugar aparecía Patricia Fernandez-Kelly, una investigadora y profesora de sociología en la John Hopkins University de la que se citaban las siguientes palabras:

> Lo que ha sucedido es que la palabra «crimen» se ha convertido en el receptáculo de toda una serie de preocupaciones que no podemos mencionar, de las cosas inmencionables: la clase y la raza [...]. Se ha convertido en un eufemismo. Es más fácil hablar de crimen, hablar de hurtos, robos y asesinatos que evocar las imágenes de la clase y la raza. Eso es muy, muy, revelador. Es verdaderamente orwelliano, un cierto tipo de doble lenguaje. Es un lenguaje alternativo que tenemos para referirnos a los problemas que vemos en la sociedad. No podemos utilizar el viejo lenguaje del racismo. Elaboramos toda clase de términos políticamente correctos para referirnos a los mismos problemas. Cuando decimos «crimen» realmente estamos diciendo que tememos a los negros de clase baja.

En su editorial, el *Baltimore Sun*, mientras culpaba de las desafortunadas asociaciones principalmente a la policía y a las autoridades municipales, en vez de a su propia cobertura y su selección de expertos, sugería que todos «nosotros» deberíamos pensar en cómo «nosotros» reaccionamos instintivamente en esas circunstancias: «Aunque las barricadas y las alarmas pueden cambiar el ambiente de una comunidad, no pueden mantener a raya al diablo».

Así, pues, ¿qué clase de *lugar* es Guilford? Tiene un nombre, una frontera y unas cualidades sociales y físicas específicas. Ha alcanzado cierto tipo de «permanencia» en medio de los flujos y corrientes de la vida urbana y la protección de esta permanencia se ha convertido en un proyecto político-económico no solo para los residentes de Guilford sino también para un amplio abanico de instituciones de la ciudad (especialmente las autoridades municipales, los medios de comunicación y los sectores financieros). También tiene un significado discursivo/simbólico mucho más allá de la simple localización, de manera que los acontecimientos que se producen allí tienen una especial importancia, como muestra la respuesta de la prensa y los medios de comunicación a los asesinatos. Guilford encaja por completo en las cartografías de lucha, poder y discurso de la ciudad de Baltimore de maneras muy especiales. Pero mapas diferentes la localizan de manera diferente, como indican claramente los informes opuestos del *Baltimore Sun*.

En lo que viene a continuación quiero intentar tener siempre presentes ejemplos como el de Guilford para asegurar determinado tipo de sentimiento fundamentado sobre lo que pueda significar una palabra como «lugar» en el contexto de una teoría relacional general del espacio-tiempo y del entorno.

II. Algunas consideraciones teóricas sobre el lugar

El lugar, en cualquier forma, es un constructo social al igual que el espacio y el tiempo. Esta es la proposición básica desde la que parto. La única pregunta interesante que puede hacerse entonces es la siguiente: ¿mediante qué proceso(s) social(es) se construye el lugar? Hay dos maneras de hacerse una idea del problema. La primera es recapitular lo que nos dice la perspectiva relacional del espacio-tiempo:

> Durante un cierto tiempo, las entidades alcanzan una relativa estabilidad tanto en su vinculación como en su ordenamiento interno de procesos que crean el espacio. Estas permanencias llegan a ocupar una fragmento del espacio de una manera exclusiva (durante un tiempo) y de ese modo definen un lugar, su lugar, durante un tiempo. El proceso de formación del lugar es un proceso de construir «permanencias» a partir del flujo de procesos que crean espacio-temporalidades. Pero las «permanencias» –al margen de lo sólidas que puedan parecer– no son eternas, siempre están sometidas al tiempo como un «perpetuo perecer». Dependen de los procesos que las crean, las sustentan y las disuelven (véase p. 46).

Por ello, al lugar se le puede asignar un doble significado: (*a*) una simple posición o localización dentro de un mapa del espacio-tiempo constituido en el seno de determinado proceso social o (*b*) una entidad o «permanencia» que

se produce dentro de la construcción del espacio-tiempo y lo transforma. El segundo razonamiento incluye la transformación medioambiental a través de la cual se construyen las permanencias (lugares). La diferencia de significados es la que hay entre establecer unas coordenadas como 30º.03´ Sur y 51º.10´ Oeste en un mapa del mundo, o hablar de la ciudad de Porto Alegre en el estado de Rio Grande do Sul en Brasil. En el segundo caso, la entidad nombrada indica cierto tipo de permanencia vinculada (ya sea de gobierno, organización social, forma construida, estructura ecológica, etcétera) en una localización determinada. Los procesos socioecológicos que actúan en ese y otros lugares pueden cambiar los ordenamientos espacio-temporales de tal manera que debiliten, resalten o eliminen las permanencias particulares que, por ejemplo, ha alcanzado Porto Alegre. Sobre los lugares se pueden contar muchas historias diferentes. El lugar puede ser tan variado y tan múltiple como los diversos «cronotopos» que Batjín atribuye a la novela[1]. La «totalidad concreta» de la novela (análoga al lugar) toma forma mediante una fusión de «indicadores espaciales y temporales» de manera que «el tiempo, por así decirlo, se espesa, se encarna, se vuelve artísticamente visible», mientras que «los espacios responden y se vuelven sensibles a los movimientos del tiempo, de la trama y de la historia». Ese es el modo en que se construyen los lugares en la geografía histórica humana.

La segunda estrategia general es regresar al mapa cognitivo del proceso social esbozado en el capítulo 4 y considerar los lugares como el *locus* de «imaginarios», como «institucionalizaciones», como configuraciones de «relaciones sociales», como «prácticas materiales», como formas de «poder» y como elementos del «discurso». Una explicación completa del lugar en todos estos aspectos requeriría todo un libro. En lo que viene a continuación intentaré simplemente ilustrar cómo se combinan habitualmente todos estos elementos. El resultado es comprender los lugares como configuraciones internamente heterogéneas, dialécticas y dinámicas, de «permanencias» relativas en la espacio-temporalidad global de los procesos socioecológicos. Guilford, regresando al ejemplo inicial, puede comprenderse desde el punto de vista de cada momento separado en el proceso social, pero lo que es más interesante es cómo internaliza y combina simultáneamente efectos de todos los momentos.

III. La economía política de la construcción del lugar bajo el capitalismo

En primer lugar, consideremos la trayectoria histórica de la expansión geográfica del capitalismo a través de la construcción sobre el terreno de lugares reales como estructuras físicas y sociales relativamente permanentes. O,

---

[1] M. Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, cit., p. 84.

dicho de otro modo, podemos considerar cómo los lugares se erigen como permanencias dentro del flujo y la corriente de la circulación del capital. Dado que he escrito abundantemente sobre este tema en otras partes aquí presento una explicación muy resumida[2].

El capitalismo está necesariamente orientado hacia el crecimiento, es tecnológicamente dinámico y propenso a las crisis. Una de las maneras con las que puede temporal y parcialmente superar las crisis de sobreacumulación de capital (capacidad productiva ociosa añadida al desempleo de la fuerza de trabajo) es mediante la expansión geográfica. Esto es lo que llamo la «reparación espacial» de las contradicciones del capitalismo, un proceso que tiene dos facetas. El exceso de capital puede ser exportado desde un lugar (ciudad, región, nación) para construir otro lugar dentro de un conjunto de relaciones espaciales ya existente (por ejemplo, la exportación de excedentes de capital británicos para financiar la urbanización en Baltimore a finales del siglo XIX o la exportación de capital productivo desde Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial). Las relaciones espaciales también pueden sufrir una revolución, como se describe en el capítulo 9, a través de cambios tecnológicos y organizativos. Estas revoluciones también alteran las relaciones existentes entre los lugares y afectan a procesos internalizados de construcción, mantenimiento y disolución del lugar (como ha sucedido con la reciente historia de la rápida desindustrialización registrada en muchas ciudades del mundo capitalista avanzado).

En cualquiera de los dos casos, surgen nuevas redes de lugares constituidas como capital fijo integrado en la tierra y configuraciones de relaciones, instituciones sociales, organizaciones institucionales, etcétera, sobre la misma. Surgen nuevas divisiones territoriales del trabajo y concentraciones de personas y de mano de obra, nuevas actividades de extracción de recursos y nuevas formas de mercado. El paisaje geográfico que se produce no se desarrolla uniformemente, sino de modo altamente diferenciado. La «diferencia» y la «otredad» son *producidas* en el espacio a través de la simple lógica de la inversión desigual de capital, la multiplicación de las divisiones geográficas del trabajo, la creciente segmentación de las actividades reproductivas y el ascenso de distinciones sociales (como las que separan a Guilford de las zonas que lo rodean) espacialmente ordenadas (a menudo segregadas).

Este proceso está lleno de tensiones. Ante todo, está marcado por la lucha de clases en y a través de la producción del espacio. Además, el elemento especulativo (como todas las demás formas de desarrollo capitalista) es muy fuerte, enfrentando a menudo a una facción del capital con otra. La construcción del lugar se arriesga a salir mal o a verse inmersa en estafas

[2] D. Harvey, *The Limits to Capital*, cit.; *The Urbanization of Capital*, Oxford, B. Blackwell, 1985; *Consciousness and the Urban Experience*, Oxford, Blackwell, 1985.

especulativas. Charles Dickens utilizó en *Martin Chuzzlewit* la historia de un mítico Nuevo Edén como una ingeniosa denuncia de un proceso que sigue produciéndose en la actualidad, por ejemplo, cuando los pensionistas que se dirigen a su retiro en su parcela de la soleada Florida se encuentran con que está en medio de un pantano. Thorstein Veblen sostenía que todo el modelo de asentamiento en Estados Unidos debía entenderse como una gran empresa de especulación inmobiliaria[3], una tesis que ha reaparecido recientemente en el trabajo de Mike Davis sobre Los Ángeles[4]. Por ello, decir que la construcción del lugar viene determinada por la lógica de la producción de espacio del capitalismo no es sostener que el modelo geográfico esté determinado por adelantado. El éxito o fracaso de las inversiones especulativas se produce en gran parte *a posteriori* a través de la competición espacial entre los lugares.

La segunda dificultad surge de la inevitable tensión existente entre la inversión especulativa en el desarrollo del lugar y la movilidad geográfica de otras formas de capital. El sistema de espacio-tiempo construido a través de las actividades del capital financiero contemporáneo, por ejemplo, se caracteriza por un movimiento mucho más rápido a través del espacio en relación a los productores que necesariamente tienen que vincularse a sí mismos a un lugar, al menos durante un tiempo, y a los inversores en infraestructuras físicas y propiedades cuyos compromisos son incluso más duraderos. A menudo, la integración de estos diferentes sistemas de espacio-tiempo resulta problemática[5]. Aquellos que han invertido en las cualidades físicas del lugar tienen que asegurarse de que surjan actividades capaces de hacer rentables sus inversiones asegurando la permanencia del lugar y, con ese propósito, los consorcios de empresarios tratan activamente de desarrollar estas en los lugares. De ahí la importancia de las políticas locales denomindas de *growth machine* descritas por Logan y Molotch[6] y de las alianzas locales de clase para promover y mantener el desarrollo económico de los lugares. Pero semejantes condiciones no siempre pueden tener éxito. La competencia entre lugares produce ganadores y perdedores. Las diferencias existentes entre los lugares en cierta medida se vuelven antagónicas.

Sin embargo, la tensión entre la inmovilidad vinculada al lugar y la movilidad espacial del capital estalla en una crisis generalizada cuando el paisaje modelado en relación a una cierta fase del desarrollo (capitalista o precapitalista) se convierte en una barrera para una nueva acumulación. La

---

[3] Thorstein Veblen, *Absentee Ownership*, Boston, Beacon Press, 1967.
[4] Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Londres, Verso 1990.
[5] Un excelente ejemplo se encuentra en A. Merifield, «Place and Space: a Lefebvrian Reconciliation», cit.
[6] John Logan y Harvey Molotch, *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, Berkeley (CA), University of California Press, 1988.

configuración geográfica de los lugares debe entonces remodelarse alrededor de nuevos sistemas de transporte, comunicaciones e infraestructuras físicas, alrededor de nuevos centros y estilos de producción y consumo y de nuevas aglomeraciones de mano de obra e infraestructuras sociales modificadas (incluyendo, por ejemplo, sistemas de gobierno y de regulación de los lugares). Lugares viejos (como Cowely, descrito en el capítulo 1) tienen que devaluarse, destruirse y desarrollarse de nuevo mientras se crean nuevos espacios. La ciudad con una catedral se convierte en un patrimonio, la comunidad minera se vuelve un pueblo fantasma, el viejo centro industrial queda desindustrializado; de la noche a la mañana surgen ciudades o barrios aburguesados producto de la especulación en las fronteras del desarrollo capitalista o de las cenizas de comunidades desindustrializadas. La historia del capitalismo está, pues, marcada por intensas fases de reorganización espacial.

Desde 1970, aproximadamente, ha habido un fuerte aumento de esa reorganización, que ha creado una considerable inseguridad dentro y entre los espacios. El resultado no ha sido, como afirman algunos estudiosos, eliminar por completo la importancia del lugar en el mundo contemporáneo (véase la obra de Meyrowitz, *No Sense of Place*, para un excelente ejemplo de este tipo de planteamiento). Pero sí ha supuesto que el significado del lugar haya cambiado en la vida social y en ciertos aspectos el resultado ha sido hacer que el lugar sea más, en vez de menos, importante. Esto probablemente explica la enorme profusión de trabajos en los últimos diez años, en los que «lugar» aparece destacadamente en el título. Aunque hay toda clase de razones detrás de ello (y quedarán más claras según vayamos avanzando) hay cuatro ligadas a la economía política de la acumulación de capital que merecen una consideración inmediata.

1. Las relaciones espacio-tiempo han sido radicalmente reestructuradas desde alrededor de 1970 y esto ha alterado las localizaciones relativas de lugares dentro de los modelos globales de acumulación de capital. Lugares urbanos que una vez tuvieron un estatus seguro se hallan en una situación de vulnerabilidad (pensemos en Detroit, Sheffield, Liverpool y Lille) y sus residentes se ven obligados a preguntarse qué clase de lugar puede rehacerse que sea capaz de sobrevivir en la nueva matriz de relaciones espaciales y acumulación de capital, mientras que otros que en el pasado ocuparon una posición sólida (como Cowely) han quedado abandonados a su suerte. Nosotros nos preocupamos por el significado del lugar en general y de nuestro lugar en particular cuando la seguridad de los lugares actuales resulta amenazada en general.

2. Cuando los costes del transporte eran elevados y las comunicaciones difíciles, los lugares estaban protegidos de la competencia por las fricciones de la distancia. Los lugares podían depender de un poder monopolista relativamente grande. Pero la reducción de los costes de transporte ha hecho que la producción, la compraventa, el marketing y, especialmente, el capital financiero tengan ahora una movilidad geográfica mucho mayor. El poder monopolista inherente al lugar se reduce en gran medida, lo cual permite una elección más libre de la localización, que facilita a su vez que los capitalistas obtengan más ventajas, en vez de menos, de las pequeñas diferencias existentes entre lugares en lo que atañe a las cualidades, cantidades, costes y recursos de los servicios. En su búsqueda de una acumulación más rentable el capital multinacional, por ejemplo, se ha vuelto mucho más sensible a las cualidades de los lugares.
3. Aquellos que residen en un lugar (o que mantienen activos fijos en el mismo) se vuelven plenamente conscientes de que están compitiendo con otros lugares por un capital sumamente móvil. La particular combinación de infraestructuras físicas y sociales, de cualidades de la mano de obra, regulación sociopolítica y vida cultural y social que se ofrecen (todas ellas abiertas a su conformación) puede ser más o menos atractivas para, por ejemplo, el capital externo. Los residentes se preocupan sobre la oferta que pueden lanzar para atraer el desarrollo al mismo tiempo que satisfaga sus propias necesidades y carencias. Por ello, la gente trata de diferenciar su lugar de los demás y se vuelve más competitiva (y quizá antagónica y excluyente respecto al otro) a fin de capturar o retener la inversión de capital. Dentro de este proceso, la venta del lugar, utilizando todos los artificios de la publicidad y de la construcción de la imagen que puedan reunirse, ha adquirido una considerable importancia.
4. Los proyectos rentables para absorber el exceso de capital han sido difíciles de encontrar estas dos últimas décadas y una considerable proporción de capital excedente ha encontrado su camino en la construcción especulativa de lugares. La falta de sentido de gran parte de ello quedó clara en la enorme quiebra de las cajas de ahorro registrada en Estados Unidos (300 millardos de dólares, casi tanto como la deuda conjunta del Tercer Mundo) y en la inestable posición de muchos de los grandes bancos mundiales (incluyendo a los japoneses) debido a la sobreinversión en el desarrollo inmobiliario. La venta de lugares y la puesta en evidencia de sus cualidades particulares (complejos para jubilados o turistas, comunidades con nuevos estilos de vida, etcétera) se vuelve cada vez más frenética.

El resultado ha sido incrementar el poder coercitivo de la competencia entre los lugares por el desarrollo capitalista y por ende proporcionar menos margen para los proyectos de construcción de lugar situados al margen de las normas capitalistas. En periodos anteriores, la protección monopolista

que tenía el lugar debido a los elevados costes del transporte permitió una diversidad mucho mayor en la manera en que se construían los lugares. Ahora domina la preocupación por conservar un buen ambiente de negocios para un capital sumamente móvil o por realizar un rápido beneficio de un desarrollo especulativo dado. Sin embargo, la competencia entre lugares no se limita simplemente a atraer la producción. También trata de atraer a los consumidores (especialmente a los ricos) mediante la creación de servicios como un centro cultural, un agradable paisaje urbano o regional y alternativas similares. La inversión en espectáculos de consumo, la venta de imágenes de lugares, la competencia por la definición del capital cultural y simbólico, el renacimiento de tradiciones vernáculas asociadas con lugares como una atracción de consumo, todo ello se inmiscuye en la competencia entre lugares. Quiero señalar de paso que gran parte de la producción posmoderna en los ámbitos de la arquitectura y el diseño urbano, por ejemplo, trata precisamente de vender el lugar como parte integral de una cultura de la mercancía en constante profundización. El resultado es que los lugares que buscan diferenciarse como entidades comercializables acaban creando un cierto tipo de réplica en serie de la homogeneidad[7].

Inmediatamente surge la cuestión de por qué accede la gente a construir sus lugares mediante semejantes procesos. La respuesta más corta, evidentemente, es que a menudo no lo hacen. La geografía histórica de la construcción del lugar está llena de ejemplos de luchas libradas por una reinversión socialmente justa (que satisfaga las necesidades de la comunidad), por el desarrollo de valores expresivos de la «comunidad» diferentes de los del dinero y el intercambio, o en contra de la desindustrialización, del expolio de las ciudades por la construcción de autovías, etcétera. En esta resistencia las clases superiores se han mostrado tan activas (y por supuesto más efectivas) como las inferiores. Apelando a esa distintiva sensibilidad estética burguesa que ha surgido desde el siglo XVIII, la burguesía a menudo trata de diseñar y proteger lugares con cualidades específicas (como Guilford), lo que atañe tanto a la naturaleza como a la cultura. Estas cualidades se protegen poderosamente como parte de su propio patrimonio particular. Y una de las fuerzas contra las que hay que protegerse es la de la excesiva acumulación de capital sobre el territorio.

Lefebvre tiene toda la razón, por lo tanto, cuando insiste en que por doquier la lucha de clases está inscrita en el espacio mediante el desarrollo desigual de las cualidades de los lugares[8]. Sin embargo, también sucede que semejantes resistencias no han controlado el proceso global de construcción del lugar mediante la acumulación de capital (cuando el capital

---

[7] Christine Boyer, «The Return of Aesthetics to City Planning», *Society*, vol. 25, núm. 4, 1988.
[8] H. Lefebvre, *The Production of Space*, cit.

especulativo ve rechazada la posibilidad de construir o expoliar una ciudad o un barrio tiene la costumbre de encontrar rápidamente algún otro lugar a donde ir). Pero abundan los ejemplos de complicidad popular con las actividades especulativas, que surgen habitualmente de una mezcla de coerción y cooptación. La cooptación está en gran medida organizada alrededor de tres puntos: *(a)* una propiedad dispersa que proporciona una base masiva para la actividad especulativa (nadie quiere ver desmoronarse el valor de su casa), *(b)* los beneficios que supuestamente traerá la expansión (creando nuevos empleos y actividades económicas en el lugar) y *(c)* el puro poder de las técnicas pro capitalistas de persuasión (el crecimiento es inevitable además de bueno para ti). Por estas razones, en vez de oponerse, las organizaciones sindicales a menudo se unen a las coaliciones locales por el crecimiento. La coacción surge mediante la competencia entre lugares por la inversión de capital y el empleo (accede a las demandas capitalistas o sal del negocio, crea un «buen clima de negocios» o pierde empleos) o, más sencillamente, por medio de la represión política directa y la supresión de las voces disidentes (desde cortar el acceso de los medios de comunicación, a las tácticas más violentas de las mafias de la construcción, como la Yakuza en Japón o la Mafia en Estados Unidos).

Pero la influencia del «lugar» sobre nuestro pensamiento, nuestra política y nuestras prácticas sociales no puede atribuirse simplemente a estas tendencias por muy poderosas y persuasivas que puedan llegar a ser en muchos casos. La generalización de la promoción de la reputación de los lugares, de la política de *growth machine*, de la homogeneización cultural mediante la diversificación, difícilmente proporcionan una explicación completa de las identidades vinculadas al lugar. Tampoco pueden explicar la fortaleza de los compromisos políticos que manifiesta la gente en relación a lugares concretos. Así, pues, ¿dónde podemos encontrar otras explicaciones?

IV. Heidegger y el lugar como el *locus* de ser

El «lugar», dijo Heidegger, «es el escenario de la verdad del Ser». Muchos escritores –especialmente los que se encuentran dentro de la tradición fenomenológica– se han apoyado mucho en él y resulta útil ver cómo se desarrolla su argumento. Empieza con una declaración familiar:

> Todas las distancias en el tiempo y el espacio están encogiéndose [...] Sin embargo, la frenética abolición de todas las distancias no trae ninguna proximidad; la proximidad no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que está menos lejos de nosotros en términos de distancia, en virtud de su imagen en una película o de su sonido en la radio puede estar lejos de nosotros. Lo que está incalculablemente lejos de nosotros en términos

> de distancia puede estar cerca de nosotros […] Todas las cosas quedan agrupadas en una uniforme falta de distancia […] ¿Qué es eso que desconcierta y de ese modo aterroriza? Se muestra y se oculta en la *manera* en que todo está presente, es decir, en el hecho de que a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de las cosas sigue ausente[9].

Nótese la sensación de terror ante la «compresión del tiempo-espacio», el miedo a una pérdida de identidad (entendida como identificación con el lugar) a medida que las coordenadas espacio-tiempo de la vida social se vuelven inestables. Este terror es omnipresente, porque todos los mortales «persisten a través del espacio en virtud de su estancia entre las cosas» y por ello están constantemente amenazados por el cambio de las relaciones espaciales entre ellas. Además, la proximidad física no lleva consigo necesariamente un entendimiento o una capacidad para apreciar o incluso para apropiarse adecuadamente de una «cosa» (o por esa razón de otra persona). Heidegger reconoce que los cambios acaecidos en las relaciones espaciales son un producto de la mercantilización y del intercambio del mercado e invoca un argumento cercano al de Marx:

> El carácter-objeto de la dominación tecnológica se propaga por la tierra cada vez más rápida, despiadada y completamente. No solo establece todas las cosas como producibles en el proceso de producción; también suministra los productos de la producción por medio del mercado. En la producción que se afirma a sí misma, lo humano del hombre y la coseidad de las cosas se disuelven en el valor mercantil calculado de un mercado que no solo incluye a toda la tierra como mercado mundial, sino que también, como la voluntad de desear, comercia con la naturaleza del Ser y de ese modo somete a todos los seres al comercio de un cálculo, que domina tenazmente en esas áreas donde no hay necesidad de números[10].

Heidegger, sin embargo, reacciona ante todo esto de una manera muy particular. Deja de prestar atención al mercado mundial y busca maneras de desvelar fenomenológicamente las verdades de la existencia humana. El concepto en el que se centra es el de «habitar» y lo ilustra con una descripción de una granja en la Selva Negra:

> Aquí la autosuficiencia del poder de dejar que la tierra y el cielo, las divinidades y los mortales, entren en simple unicidad con las cosas, ordenaba la casa. Emplazó la granja en la ladera de la montaña mirando hacia el sur y resguardada del viento, entre los prados próximos al manantial. Le puso la cubierta de tejas con su amplio alero, cuya adecuada pendiente aguanta el peso de la nieve y que, llegando muy abajo,

---

[9] M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 165.
[10] *Ibid.*, pp. 114-115.

> resguarda las habitaciones contra las tormentas de las largas noches de invierno. No se olvidó del rincón del altar detrás de la mesa comunitaria; hizo sitio en su habitación para los sagrados lugares del nacimiento y del «árbol de los muertos» –así es como llaman allí a un ataúd, el Totembaum– y de esta manera diseñó para las diferentes generaciones bajo un mismo techo el carácter de su viaje a través del tiempo. La granja la construyó un oficio que, nacido del habitar, todavía utiliza sus herramientas y estructuras como cosas[11].

Habitar es la capacidad de alcanzar una unidad espiritual entre los humanos y las cosas. De esto se deduce que «solo si somos capaces de habitar, podemos entonces construir». Realmente, las construcciones «pueden incluso negar al habitar su propia naturaleza cuando son buscadas y adquiridas simplemente por sí mismas»[12]. Aunque haya un sentido estricto de falta de hogar que quizá pueda aliviarse simplemente construyendo un refugio, en el mundo moderno hay una crisis mucho más profunda de falta de hogar; mucha gente ha perdido sus raíces, su conexión con la tierra natal. Incluso aquellos que permanecen físicamente en el lugar pueden quedarse sin hogar (sin raíces), debido a las incursiones de los medios de comunicación modernos (como la radio y la televisión). «El enraizamiento, la autoctonía del hombre está actualmente amenazada en su esencia». Si perdemos la capacidad de habitar entonces perdemos nuestras raíces y nos encontramos privados de todas las fuentes de alimento espiritual. El empobrecimiento de la existencia es incalculable[13]. Heidegger insiste en que el florecimiento de cualquier obra de arte genuina depende de sus raíces en un suelo nativo. «Lo queramos admitir o no, somos plantas con raíces, que surgen de la tierra para florecer en el éter y dar fruto»[14]. Privado de semejantes raíces, el arte se reduce a una caricatura sin sentido de su anterior yo. Por ello, el problema es recuperar una tierra natal viable en la que puedan echarse raíces significativas. La construcción del lugar debería consistir en la recuperación de las raíces, en la recuperación del arte de habitar.

Las «excavaciones ontológicas» de Heidegger han inspirado una particular aproximación a la comprensión de los procesos sociales de construcción del lugar. Heidegger dirige nuestra atención a la manera en que los lugares «se construyen en nuestros recuerdos y afectos a través de encuentros repetidos y de asociaciones complejas»[15]. Hace hincapié en cómo «las

---

[11] *Ibid.*, p. 160.

[12] *Ibid.*, p. 156.

[13] J. Birringer, «Invisible Cities/Transcultural Images», cit.

[14] M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper & Row, 1966, pp. 47-48.

[15] Edward Relph, «Geographical Experiences and Being-in-the-World: the Phenomenological Origins of Geography», en D. Seamon y R. Mugerauer (eds.), *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, pp. 26-29.

experiencias del lugar se ven necesariamente profundizadas por el tiempo y cualificadas por los recuerdos». Crea «una manera nueva de hablar y de cuidar de nuestra naturaleza humana y de nuestro entorno», de manera que «el amor por el lugar y la tierra difícilmente son cuestiones sentimentales accesorias de las que ocuparse solamente cuando se han resuelto todos los problemas técnicos y materiales. Son parte del estar en el mundo y, por ello, anteriores a todas las cuestiones técnicas». Esto plantea toda la cuestión de la relación con la naturaleza. Los significados del lugar y del entorno natural y la política son inseparables, porque el lugar es el escenario de la verdad de estar en la naturaleza[16].

Hay dificultades en el razonamiento heideggeriano, sin embargo. Como la mayoría de los grandes filósofos, Heidegger fue extraordinariamente vago en sus prescripciones y sus estudiosos han disfrutado elaborando sobre lo que todo esto puede significar. Por ejemplo, ¿cuáles podrían ser las condiciones de «habitar» en un mundo muy industrializado, moderno y capitalista? No podemos regresar a la granja de la Selva Negra, pero, ¿hacia qué podríamos dirigirnos? Por ejemplo, el tema de la autenticidad (del arraigo) de la experiencia del lugar (y de la naturaleza en el lugar) es problemático. Ante todo, como señala Kim Dovey, el problema de la autenticidad es peculiarmente moderno[17]. Solamente surge cuando la industrialización moderna nos separa del proceso de producción y encontramos el entorno como una mercancía acabada. Estar enraizado en el lugar, sostiene Tuan, es un tipo de experiencia diferente a la de tener y cultivar un sentido del lugar. «Una comunidad auténticamente enraizada puede tener santuarios y monumentos, pero no es probable que tenga museos y sociedades para la conservación del pasado»[18]. El esfuerzo por evocar un sentido del lugar y del pasado ahora es a menudo deliberado y consciente. Pero aquí radica un peligro: la búsqueda de la autenticidad, de las tradiciones inventadas y de una patrimonio cultural comercializado. Dean MacCannell sugiere que la victoria final de la modernidad no se halla en la desaparición del mundo no moderno, sino en su conservación y reconstrucción artificial[19].

No obstante, parece verificarse una aceptación generalizada de la afirmación de Heidegger de que la autenticidad del habitar y del enraizamiento está siendo destruida por el auge de la tecnología, del racionalismo, de la producción en masa y de los valores de masas. Para Edward Relph, el lugar está siendo destruido, se está volviendo «inauténtico» o incluso falto

---

[16] Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995.

[17] Kim Dovey, «The Quest for Authenticity and the Replication of Environmental Meaning», en D. Seamon, y R. Mugerauer (eds.), *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, p. 43.

[18] Y. F. Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, cit., p. 198.

[19] D. MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, cit., p. 8.

de cualquier esencia debido al puro poder organizativo y la profundidad de la penetración del mercado[20]. La respuesta es construir una política del lugar que se sostenga como una manera política de marchar hacia la tierra prometida de una existencia auténtica. Kirkpatrick Sale escribe en un periódico de izquierdas, *The Nation*: «La única visión política que ofrece alguna esperanza de salvación es la que está basada en la comprensión, el enraizamiento, el profundo compromiso y la resacralización del *lugar*»[21].

Esto permite un segundo inciso sobre por qué la importancia del lugar aumenta en vez de disminuir en el mundo contemporáneo. Lo que Heidegger sostiene, y lo que muchos intelectuales posteriores han tomado de él, es la posibilidad de algún tipo de resistencia o de rechazo hacia cualquier simple lógica capitalista (o moderna) de la construcción del lugar. De ello se deduciría que la creciente penetración en la vida social (o en lo que muchos intelectuales, incluyendo a Habermas, llaman el «mundo vida») de la racionalidad tecnológica, la mercantilización y los valores del mercado, así como de la acumulación de capital, unido a la compresión del tiempo-espacio, provocarán resistencias que se centrarán cada vez más en construcciones alternativas del lugar (entendido en el sentido más amplio de la palabra). La búsqueda de un auténtico sentido de comunidad y de una relación auténtica con la naturaleza presente en muchos movimientos radicales y ecologistas representa precisamente la vanguardia de semejante sensibilidad. Incluso Raymond Williams consideraba que el lugar era algo más que «simplemente el emplazamiento de un acontecimiento […] era la materialización de una historia que a menudo se desdice en una gran medida»[22]. Sus novelas, como hemos visto en el capítulo 1, exploran el significado político y afectivo del lugar como un sitio tanto de complicidad con la acumulación de capital como de resistencia. Ciertamente, el argumento heideggeriano goza de credibilidad suficiente como para que merezca la pena prestarle una cuidadosa consideración, incluso aunque, como mostraré, haya sólidos fundamentos para rechazarlo en su forma original.

V. El lugar como el *locus* de las cualidades ambientales

Heidegger, al evocar un proceso de presencia de las cosas en íntima cercanía, cultiva inmediatamente el imaginario de una relación no alienada con la naturaleza a través de una interacción sensorial íntima con el lugar. Buell señala que es prácticamente imposible considerar las cuestiones

---

[20] Edward Relph, *Place and Placelessness*, Londres, Pion, 1976.
[21] Sale Kirkpatrick, «What Columbus Discovered», *The Nation*, 22 de octubre de 1990.
[22] Raymond Williams, *Politics and Letters*, Londres,Verso, 1979, p. 276.

medioambientales sin afrontar en algún momento la idea de lugar[23]. También persiste una fe bastante conmovedora y duradera en gran parte de los trabajos en que «si revivimos un sentido de lugar, podemos ser capaces de reactivar el cuidado por el entorno», y en que «un reactivado sentido de la belleza de los lugares locales podría alimentar una preocupación profundamente espiritual por la conservación de la diversidad ecológica y la singularidad de cada lugar»[24]. La fe puede encontrarse no solo en la bibliografía teológica[25], también resulta claramente evidente en las formas biorregionalistas, comunitarias y anarcosocialistas de la política ecológica (véase el capítulo 8). También desempeña un papel decisivo en los movimientos por la justicia medioambiental (capítulo 13). El lugar es el terreno preferido de gran parte de la política medioambiental. Algunos de los más fieros movimientos de oposición a la economía política de la construcción capitalista del lugar giran en torno al tema de la conservación o la alteración de cualidades medioambientales valiosas de lugares concretos.

Gran parte de todo esto descansa en la creencia de que una comprensión profunda experiencial de la «naturaleza» no puede obtenerse en desplazamientos a la carrera de un lugar a otro. Algunas de las obras clásicas de la historia natural –como, por ejemplo, *A Natural History of Selbourne*, de Gilbert White– atestiguan la importancia de semejante conocimiento en profundidad de lo local. A partir de la Ilustración surgió todo un género de obras ecológicamente sensibles sobre lugares concretos –algunas de ellas especialmente bellas y poderosas– construidas en parte a través de la estetización de una particular relación con la naturaleza vinculada al lugar como un componente clave de la vida social. La evocación de las cualidades particulares del lugar se convierte en un medio para explorar una estética alternativa a la ofrecida por los incansables flujos espaciales de mercancías y dinero, y esa exploración requería una profunda y a menudo contemplativa familiaridad con la fauna y la flora locales, con las características del suelo, la geología, etcétera, así como con la intrincada historia de la ocupación humana, la modificación medioambiental y la incrustación en la tierra del trabajo humano, especialmente en el entorno construido.

Sin embargo, la conexión entre los sentimientos ecológicos y el lugar merece cierto análisis crítico. La intimidad de muchos relatos basados en lugares –un caso ejemplar es la famosa e influyente exploración de Walden, de Thoreau– ofrece solamente un limitado conocimiento natural

---

[23] L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, cit.

[24] Geoffrey Lilburne, *A Sense of Place: A Christian Theology of the Land*, Nashville (TN), Abingdon Press, 1989, pp. 30, 110.

[25] *Ibid*.; Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Filadelfia (PA), Fortress Press, 1977.

incrustado en procesos ecológicos que actúan a pequeña escala. Semejante conocimiento es insuficiente para entender procesos socioecológios más amplios, que se producen a escalas que no se pueden experimentar directamente y que por ello están fuera del alcance fenomenológico. Además, la tendencia a considerar el lugar como un privilegiado, si es que no exclusivo, *locus* de sensibilidad ecológica se apoya de una manera muy directa y sin mediaciones en el cuerpo humano como «la medida de todas las cosas». La interacción sensorial entre el cuerpo y su entorno sin duda puede acarrear consigo un amplio abanico de significados psíquicos y sociales. La dificultad está en que nuestras relaciones, como organismos arraigados en la naturaleza, se extienden mucho más allá hasta una cadena de producción y de intercambio de mercancías, que llega a todos los rincones del planeta. En la medida en que la «alienación de la naturaleza» es un problema ampliamente reconocido en la sociedad contemporánea, entonces el lugar surge por sí mismo como un *locus* de alguna interacción sensorial directa con el entorno potencialmente no alienada, pero lo hace escondiéndose *en el seno* del fetichismo de las mercancías y acaba fetichizando el cuerpo humano, el Yo, y los reinos de la sensación humana como el *locus* de todo lo que está en el mundo.

No obstante, gran parte del «particularismo militante» presente en los movimientos ecologistas-medioambientales descansa en un cierto sentido de la intimidad de las relaciones ecológicas basadas en el lugar. La violación de la integridad de semejantes relaciones (por el desarrollo capitalista o por las inversiones estatales, por ejemplo) provoca a menudo protestas locales, que pueden evolucionar hacia una política ecologista más universal (véase el capítulo 13).

VI. El lugar como el *locus* de la memoria colectiva

Es difícil explorar la extensa bibliografía sobre el lugar sin encontrar la idea de determinadas asociaciones fuertes entre lugar, memoria e identidad:

> El lugar es un espacio que tiene significados históricos, donde han sucedido algunas cosas que ahora se recuerdan y proporcionan continuidad e identidad a lo largo de generaciones. El lugar es un espacio en el que se han dicho palabras importantes, que han establecido una identidad, que han definido una vocación e imaginado un destino. El lugar es un espacio en el que se han intercambiado votos, se han hecho promesas y se han emitido demandas[26].

[26] W. Brueggermann, citado en G. Lilburne, *A Sense of Place: A Christian Theology of the Land*, cit., p. 26.

Este era uno de los puntos fuertes sobre los que insistía Gaston Bachelard en *La poétique de l'espace* (1957). Merece la pena seguir brevemente su razonamiento, ya que proporciona una sólida referencia fenomenológica para entender el significado del lugar en relación con la memoria:

> En el teatro del pasado que está constituido por la memoria, la escenografía mantiene a los personajes en sus papeles dominantes. A veces pensamos que nos conocemos a nosotros en el tiempo, cuando todo lo que conocemos es una secuencia de fijaciones en los espacios de la estabilidad del ser; un ser que no quiere desvanecerse y que, incluso en el pasado, cuando se lanza a la búsqueda del pasado de las cosas, quiere que el tiempo «suspenda» su vuelo.
>
> Todo espacio realmente habitado lleva consigo la esencia de la idea de hogar. [Aquí] la memoria y la imaginación están asociadas, actuando cada una de ellas para su recíproca profundización. En el orden de valores ambas constituyen una comunidad de memoria e imagen. Así, la casa no se experimenta solamente día a día, al hilo de una narrativa o en el relato de nuestra propia historia. A través de los sueños, los diversos lugares de nuestras vidas donde habitamos se copenetran y retienen los tesoros de días pasados [...]. La casa es uno de los grandes poderes de integración para los pensamientos, recuerdos y sueños de la humanidad [...]. Sin ella, el hombre sería un ser disperso[27].

Pero, ¿este sentido del lugar está limitado solamente a la casa como hogar o se extiende a un sentido más amplio del lugar como tierra natal, a lo que los alemanes denominan *Heimat*? Esta última palabra, señala Edgar Reitz, director de la película de 1984 del mismo nombre (posiblemente una de las producciones culturales más importantes de la década de 1980), «está siempre vinculada a sentimientos fuertes, mayormente recuerdos y anhelos». Morley y Robins señalan que se refiere a la «conservación de los "fundamentos" de la cultura y la identidad» y al «mantenimiento fronteras y finitudes culturales»[28]. Como tal, parece apuntar solamente a una política excluyente del nacionalismo y del comunitarismo (véase más adelante) precisamente porque los recuerdos construidos alrededor de los lugares no pueden compartirse fácilmente con gentes de fuera.

Plantear las cosas en estos términos es presentar algo bastante más fundamental bajo una perspectiva puramente negativa. El estudio de Basso sobre los apaches del Oeste muestra, por ejemplo, cómo «las características geográficas han servido a la gente durante siglos como referencias

---

[27] Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press, 1964 [ed. orig.: *La poétique de l'espace*, París, 1957].

[28] David Morley y Kevin Robins, «No Place like *Heimat*: Images of Home(land)», en E. Carter, J. Donald y J. Squires (eds.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Londres, Lawrence & Wishart, 1993, p. 8.

nemotécnicas indispensables sobre las que colgar las enseñanzas morales de su historia»[29]. La permanencia de lugares en el paisaje, unida a historias contadas que los invocan, proporciona un medio de perpetuar una identidad cultural. Apelando al concepto de Batjín de *cronotopo* (véase el capítulo 10), Basso señala:

> Uno tiene la impresión de que los apaches contemplan el paisaje como el repositorio de la sabiduría condensada, como un severo pero benevolente guardián de la tradición, un aliado siempre vigilante de los esfuerzos de individuos y de comunidades enteras por poner en práctica un conjunto de estándares para la vida social, que son singular y distintivamente propios. En el mundo que los apaches del Oeste han constituido para ellos mismos, las características del paisaje se han convertido en símbolos de y para esta manera de vivir, en los símbolos de una cultura y del duradero carácter moral de su pueblo[30].

Aquí encontramos, en la dimensión simbólica, una versión particular de esa dialéctica entre lo social y lo medioambiental, que materializa lo uno dentro de lo otro. Pensando y entendiendo sus relaciones con el mundo físico de una manera particular, los nativos americanos participan de un acto moral de la imaginación que constituye una comprensión tanto del mundo físico como de sí mismos. De ello se deduce que perder la tierra equivale a perder la identidad y que los procesos de modernización, de acumulación de capital y de integración espacial serán profundamente perturbadores para semejantes marcadores particulares de la identidad cultural.

Pero la memoria del pasado también es una esperanza de futuro. Como señala Mary Gordon,

> hay un vínculo entre la esperanza y la memoria. Si no se recuerda, no se puede esperar nada. Y por ende el tiempo no significa nada[31].

La preservación o construcción de un sentido del lugar es entonces un momento activo en el tránsito desde la memoria a la esperanza, desde el pasado al futuro. Y la reconstrucción de lugares puede revelar recuerdos ocultos, que sostienen las posibilidades de diferentes futuros. El «regionalismo crítico», como se le llama en la arquitectura, que tan a menudo invoca las tradiciones vernáculas y los iconos del lugar, se considera una base para una política de resistencia a los flujos de mercancías y a la monetización. El

---

[29] K. Basso, «"Stalking with Stories": Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache», cit.
[30] *Ibid.*
[31] Mary Gordon, «My Mother is Speaking from the Desert», *The New York Times Magazine*, 19 de marzo de 1995, p. 47.

«particularismo militante» se aferra a las cualidades del lugar, reanima el lazo entre lo medioambiental y lo social y pretende inclinar los procesos sociales que construyen espacio-tiempo hacia un objetivo radicalmente diferente. Algunos recuerdos pueden ser suprimidos y otros rescatados de las sombras a medida que las identidades cambian y se redefinen las trayectorias políticas orientadas al futuro. «La imaginación –dice Bachelard– nos separa del pasado, así como de la realidad: mira al futuro»[32]. Los lugares imaginados, los pensamientos y los deseos utópicos de incontables personas, han jugado en consecuencia un papel decisivo en la estimulación de la política.

El tiempo adquiere su significado espacial a través de las prácticas de construcción del lugar en la imaginación, en el discurso y en las formas materiales, sociales e institucionales. Pero, ¿existen principios de construcción del lugar que unan el tiempo pasado con el tiempo futuro mientras reconocen la importancia de la memoria, la experiencia del entorno y la capacidad de habitar en el territorio? Esta es la tesis que se analiza a través de la idea del *genius loci*.

VII. La búsqueda del *genius loci*

El llamamiento de Kirkpatrick Sale por la «resacralización del lugar» apunta a las modalidades de existencia de los lugares en relación con un mundo espacio-temporal completamente diferente proporcionado por la acumulación de capital. Los mundos del mito, la religión, la memoria colectiva y la identidad nacional o regional son construcciones espacio-temporales, que constituyen y están constituidas por la formación de lugares específicos (santuarios, lugares de culto, iconos en historias, etcétera). Los lugares expresivos de creencias, valores, imaginarios y prácticas sociales-institucionales concretas han sido construidos hace mucho, tanto material como discursivamente y el intento de perpetuar esos procesos de construcción del lugar continúa hasta la fecha. Muchas instituciones tradicionales, como la iglesia y la nación, dependen decisivamente de la existencia de toda una red de lugares simbólicos para asegurar su poder y expresar su significado social. Los lugares, como permanencias, se tornan simbólicos y evocadores de esos valores (como el prestigio, la autoridad, identidad y el poder) construidos mediante prácticas espacio-temporales.

Muchos arquitectos abordan este proceso a través de vías heideggerianas. Han intentado capturar de algún modo las cualidades míticas de los lugares mediante el concepto de *genius loci*. Norberg-Schulz señala:

---

[32] G. Bachelard, *The Poetics of Space*, cit., p. xxx.

> *Genius loci* es un concepto romano. Según las creencias de la antigua Roma, todo ser «independiente» tiene su *genius*, su espíritu guardián. Este espíritu da vida a gentes y lugares, les acompaña desde el nacimiento hasta la muerte y determina su carácter o esencia [...]. De ese modo, el *genius* denota lo que *es* una cosa o lo que «quiere ser» [...]. [El hombre de la antigüedad] reconocía que aceptar al *genius* de la localidad donde se desarrollaba su vida tenía una gran importancia existencial. En el pasado, la supervivencia dependía de una «buena» relación con el lugar en un sentido tanto físico como psíquico[33].

Al elaborar esta idea, Norberg-Schulz invoca directamente la concepción de Heidegger de «habitar»:

> Cuando el hombre habita, está simultáneamente localizado en el espacio y expuesto a un cierto carácter medioambiental. Las dos funciones psicológicas implicadas pueden llamarse «orientación» e «identificación». Para adquirir una posición existencial establecida, el hombre tiene que ser capaz de *orientarse*; tiene que saber *dónde* está. Pero también tiene que *identificarse* a sí mismo con el entorno, es decir, tiene que saber *cómo* está él en un determinado lugar.

En consecuencia, habitar supone por encima de todo «la identificación con el entorno» y de esto se deduce que el «propósito existencial» de la construcción, de la arquitectura y del diseño urbano, es «desvelar los significados potencialmente presentes en el entorno en cuestión». Pensar de esta manera no es conceder nada al determinismo medioambiental, tampoco insistir sobre una concepción estática del lugar:

> La estructura del lugar no es un estado fijo, eterno. Como norma, los lugares cambian, en ocasiones rápidamente. Sin embargo, esto no significa que necesariamente el *genius loci* cambie o se pierda. [...]. Por un lado, podemos señalar que todo lugar debe tener la «capacidad» de recibir *diferentes* «contenidos», naturalmente dentro de ciertos límites. Un lugar que solamente es adecuado para un propósito concreto pronto se volvería inútil. Por otro, es evidente que un lugar puede ser «interpretado» de diferentes maneras. Proteger y conservar el *genius loci* significa, de hecho, concretar su esencia en cada nuevo contexto histórico. También podemos decir que la historia de un lugar debe ser su «autorrealización». Lo que al comienzo existía como posibilidades es desvelado mediante la acción humana[34].

El análisis de las posibilidades de un lugar es un tema habitual en la obra Raymond Williams (véase el capítulo 1). La invocación de la

---

[33] Christian Norberg-Schulz, *Genius loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Nueva York, Rizzoli, 1980, p. 18.
[34] *Ibid.*, p. 18.

«autorrealización» también debería advertirnos de ciertos paralelismos con la posición de la «ecología profunda» (véase el capítulo 6). Norberg-Schulz también apela a una filosofía y a formulaciones dialécticas basadas en el proceso (esbozadas en el capítulo 2). Su examen de las dinámicas de los lugares hacen explícitos estos puntos:

> Nuestros ejemplos muestran que las intenciones económicas, sociales, políticas y culturales tienen que concretarse de una manera que represente el *genius loci*. De lo contrario, el lugar pierde su identidad [...]. Así aprendemos que las ciudades tienen que tratarse como *lugares individuales* en vez de cómo espacios abstractos donde las fuerzas «ciegas» de la economía y la política pueden actuar libremente. Respetar el *genius loci* no significa copiar viejos modelos. Significa determinar la identidad del lugar e interpretarla siempre de nuevas maneras. Solamente entonces podemos hablar de una *tradición viva*, que hace que el cambio tenga un sentido relacionándolo con un conjunto de parámetros localmente fundamentados. De nuevo podemos recordar la sentencia de Alfred North Whitehead: «El arte del progreso es preservar el orden en medio del cambio y el cambio en medio del orden». Una tradición viva sirve a la vida porque se ajusta a estas palabras. No entiende la «libertad» como un juego arbitrario, sino como una participación creativa[35].

La interpretación de Norberg-Schulz del *genius loci* hace referencia a un cierto número de temas que ya han sido examinados. Los edificios «internalizan» relaciones con el entorno, reuniendo en el lugar relaciones sociales, simbólicas, psicológicas, biológicas y físicas para ofrecer así alguna clase de identidad. Los «significados que reúne un lugar constituyen su *genius loci*», afirma Norberg-Schulz. Las intervenciones creativas en la construcción de lugares como «permanencias» son parte integral de un proceso de «autorrealización», como se entiende en la filosofía del proceso y del cambio de Whitehead. De ese modo, la disolución del lugar equivale a una pérdida de identidad. Sugiere una fundamental alienación espiritual del entorno y del yo que demanda medidas de remedio ya sean limitaciones sobre la «libertad» como juego arbitrario, o limitaciones sobre la acción por miedo a ofender al *genius loci*. Aunque en la obra de Norberg-Schulz estos nobles y grandilocuentes sentimientos están dirigidos a la Acrópolis de la plaza de San Pedro, es posible constatar su operativa en circunstancias mucho más ordinarias, como las de Guilford en Baltimore.

A primera vista hay mucho que decir a favor del argumento de Norberg-Schulz. Goza de una amplia aceptación entre grupos tan diversos como ecologistas profundos, arquitectos y diseñadores urbanos. El lenguaje

---

[35] *Ibid.*, p. 182.

dialéctico unido a una fuerte tendencia a internalizar relaciones demuestra una potencial consistencia con las tesis que he estado presentando, pero los peligros de lo que anteriormente denominé «la presunción leibniziana» son evidentes en todas partes. Podemos considerar, por ejemplo, algunas de las controversias presentes en la propia arquitectura. Aldo Rossi se queja respecto al concepto de *locus* señalando que

> continuamos comprendiendo generalidades que solamente se evaporan y desaparecen. Estas generalidades definen la singularidad de los monumentos, de la ciudad y de los edificios y, por lo tanto, el mismo concepto de singularidad y sus límites, dónde empieza y acaba. Trazan la relación de la arquitectura con su localización –el lugar del arte– y de ese modo sus conexiones con el propio *locus* y su precisa articulación con el mismo, como un singular artefacto determinado por su espacio y su tiempo, por sus dimensiones topográficas y su forma, por el hecho de que sea la sede de una sucesión de acontecimientos antiguos y recientes, por su memoria. Todos estos problemas son, en gran medida, de naturaleza colectiva; nos obligan a hacer una pausa para detenernos en la relación existente entre el lugar y el hombre y, por lo tanto, a considerar la relación entre ecología y psicología[36].

Rossi, al menos, está dispuesto a considerar el *genius loci* en términos de una identidad colectiva, que reside en la intersección de la singularidad y la universalidad. Además, la fluidez de significado que forzosamente admite Norberg-Schulz la adopta Rossi en un sentido más constructivista para referirse a la capacidad de explorar posibilidades de una manera más abierta. Rossi sustituye el opresivo y homogeneizador concepto de «hombre» por el de «colectividad», al mismo tiempo que reconoce que la historia de «los artefactos urbanos construidos es siempre la historia de la arquitectura de las clases dominantes» y que los «monumentos» (elementos clave de la identidad en contextos urbanos) están constituidos simbólica y colectivamente como sitios de memoria. Pero todavía insiste en alguna subyacente noción de permanencia:

> Los mitos vienen y van, pasan lentamente de un lugar a otro; cada generación los cuenta de manera diferente y añade nuevos elementos al patrimonio que ha recibido del pasado; pero detrás de esta cambiante realidad hay una realidad permanente que de alguna manera consigue eludir la acción del tiempo. Tenemos que reconocer el auténtico fundamento de esta realidad en la tradición religiosa […]. Creo que la importancia del ritual, en su naturaleza colectiva y en su carácter esencial como un elemento para conservar mitos, constituye la clave para entender el significado de los monumentos y las implicaciones de

[36] Aldo Rossi, *Architecture and the City*, Cambridge (MA), MIT Press, 1982, pp. 103-107.

> la fundación de la ciudad y de la trasmisión de ideas en un contexto urbano. Yo atribuyo una especial importancia a los monumentos, aunque en ocasiones su significado en la dinámica urbana pueda ser huidizo. […]. Porque si el ritual es el elemento permanente y conservador del mito, lo mismo sucede con el monumento, ya que en el mismo momento que es testimonio del mito hace posibles las formas de ritual[37].

Las formulaciones de Rossi plantean toda una serie de preguntas, por ejemplo, ¿la identidad de quién y qué colectividad? Y si la memoria colectiva adquiere una cierta materialización en el lugar, y si esa memoria colectiva es vital para la perpetuación de algún orden social (o para la visualización de alguna esperada alternativa en el futuro), entonces todas las formulaciones esencialistas del *genius loci* se desmoronan para ser reemplazadas por un impugnado terreno de definiciones que compiten entre sí. Este es exactamente el paso que da Argyro Loukaki en su estudio sobre los opuestos tratamientos y visiones de la Acrópolis a lo largo del tiempo[38]. Las controversias discursivas entre arquitectos, arqueólogos e historiadores del arte sobre cómo entender el *genius loci* se desvanecen aquí ante la lucha por el poder político que recorre la historia griega en cuanto a qué *genius* define las cualidades de qué determinados *loci*. Y esa lucha, como muestra Loukaki, no se refiere simplemente a la adecuada interpretación del pasado, a la autenticidad de esta o aquella memoria colectiva, sino también a las esperanzas para el futuro. Revelar un imaginario diferente respecto al pasado es revelar un imaginario diferente en cuanto a las posibilidades de futuro. El *genius loci* está abierto a la impugnación, tanto teóricamente (en cuanto a su significado) como concretamente (en cuanto a cómo entender un lugar determinado). La ausencia de una controversia política activa puede considerarse entonces solamente como una señal de la dominación de un determinado poder hegemónico. Lo que hace que el sitio de la Acrópolis sea tan interesante, por ejemplo, es que no solo hay afirmaciones opuestas basadas en la clase, en sentimientos nacionales y locales, sino también afirmaciones opuestas de poderes externos (como los de Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos), que se apropian de la Acrópolis como un símbolo de los orígenes de la civilización occidental en vez de respetarlo como un monumento viviente incrustado en la historia de las luchas geopolíticas y político-económicas griegas. La carga que soporta la Acrópolis es que «pertenece» simultáneamente a comunidades imaginadas radicalmente divergentes y la cuestión de a quién pertenece «realmente» no tiene una respuesta teórica directa: está determinada mediante la impugnación y la lucha políticas y, por lo tanto, es una determinación relativamente inestable.

---

[37] *Ibid*., p. 24.

[38] Argyro Loukaki, «Whose Genius Loci: Competing Interpretations of the "Sacred Rock of the Athenian Acropolis"», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 87, núm. 2, 1967.

VIII. El lugar como el *locus* de la comunidad

La invocación de la expresión de Benedict Anderson «comunidad imaginada» enlaza con otra dimensión sobre en qué puede consistir la idea y práctica del lugar. La historia de la palabra «comunidad» está tan cargada y es tan ambivalente como la del concepto de lugar, mientras que el entrelazamiento de los dos términos produce capas de significado todavía más complicadas. Pero algo hay que decir porque los lugares adquieren gran parte de su permanencia, así como gran parte de su carácter específico, por mor de las actividades colectivas de la gente que habita en ellos, que dan forma al territorio mediante sus actividades y que construyen instituciones, formas de organización y relaciones sociales específicas dentro, alrededor o centradas en un dominio acotado. La memoria colectiva que acompaña a los lugares conecta con el imaginario de pertenencia. Las «comunidades imaginadas» adquieren una cierta realidad a través de prácticas que se derivan tanto de vínculos imaginarios y discursivos entre individuos (mediados en nuestro tiempo a través de las actividades del «capitalismo de la imprenta y la imagen») como del contacto cara a cara (véase, por ejemplo, la discusión sobre el análisis de Žižek del nacionalismo del este de Europa en el capítulo 5). Las prácticas materiales y discursivas de «acotación» del espacio y de creación de las permanencias de lugares particulares es igualmente un asunto colectivo al hilo del cual se producen toda clase de prácticas administrativas, militares y sociales, que son objeto de impugnación. Y esto es tan cierto para comunidades acotadas como Guilford como para el Estado-nación.

Semejantes actividades de acotación tienen casi siempre efectos parciales (¿dónde empieza y acaba una ciudad o un barrio?) y, además, los procesos socioecológicos que constituyen el espacio aseguran que todos los lugares (incluso aquellos con fronteras territoriales estrictamente controladas) están en cierta medida abiertos. Este era precisamente el argumento de Whitehead sobre todo tipo de permanencia, y en la vida socioecológica contemporánea los múltiples flujos y la heterogeneidad de los procesos vigentes aseguran que todos los lugares estén en un permanente estado de flujo (con la habitual salvedad de que el desarrollo geográfico desigual hace que algunos lugares fluyan o sean más permanentes y estén más establemente acotados que otros).

Así, pues, ¿cómo debería considerarse a una comunidad territorialmente acotada tanto empírica como normativamente? La respuesta de Michael Sandel es la siguiente:

> En la medida en que nuestra comprensión constitutiva de nosotros mismos abarca a un sujeto más amplio que solamente el individuo, ya sea una familia, una tribu, una ciudad, una clase, una nación o un pueblo, en esa medida define una comunidad en sentido constitutivo. Y lo que hace a semejante comunidad no es simplemente un espíritu de benevolencia, el predominio de valores comunitarios o incluso solamente ciertos «objetivos finales compartidos», sino un vocabulario común del discurso y un contexto de prácticas y comprensiones implícitas en cuyo seno la opacidad de las personas se reduce aunque finalmente nunca se disuelva[39].

El énfasis sobre «el discurso común y las prácticas implícitas» proporciona un punto de acceso muy especifico a la cuestión de la comunidad y la nación comparado con el que ofrece Žižek (véase el capítulo 5). Define lo común de un determinado ámbito público en cuyo seno pueden definirse las nociones de virtud cívica, responsabilidad pública y nociones similares. Pero hay muchas críticas de lo que es, de hecho, una perspectiva muy propia de la Ilustración de las virtudes públicas y de la vida cívica. Iris Marion Young, por ejemplo, se muestra crítica tanto con la homogeneidad represiva que supone semejante universalismo como con la manera en que «el deseo de unidad o de totalidad en el discurso genera fronteras, dicotomías y exclusiones»[40]. Realmente, Young reserva sus denuncias más radicales para las versiones a menudo estrechas, basadas en el lugar e íntimas del comunitarismo, que ahora ocupan el centro de atención. Semejante concepto de comunitarismo «a menudo implica la negación del distanciamiento entre el espacio y el tiempo» y la insistencia en «la interacción cara a cara entre los miembros dentro de una pluralidad de contextos». Pero Young insiste en que no hay «ningún fundamento conceptual para considerar que las relaciones cara a cara sean relaciones sociales más puras, auténticas que las mediatizadas por el tiempo y la distancia». Esta es una cuestión crucial para la comprensión del lugar, porque aunque pueda ser verdad que en una sociedad moderna las estructuras primordiales de la formación del valor, así como de la alienación y la dominación, estén definidas por el poder del Estado y la circulación del capital, de ello no se deduce que todas las relaciones mediadas sean necesariamente alienantes y que la intimidad del lugar sea el único *locus* de «auténticas» relaciones socioecológicas. Proponiendo «como ideal una sociedad de relaciones inmediatas cara a cara, los teóricos de la comunidad generan una dicotomía entre la "auténtica" sociedad del futuro y la "inauténtica" sociedad en la que vivimos, que se caracteriza solamente por la alienación, la burocratización y la degradación». La crítica

---

[39] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1982, pp. 172-173.
[40] I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit.

de Young de la tradición heideggeriana es enérgica. «El racismo, el chauvinismo étnico y la devaluación de clase […] crecen en parte del deseo de comunidad». Sostiene que actualmente en Estados Unidos (y el caso de Guilford es un buen ejemplo), «la identificación positiva de algunos grupos se alcanza a menudo definiendo primero a otros grupos como el otro, el ser humano semihumano devaluado».

Además, esta sensación de opresión externa se refleja en represiones internas. El punto de partida del argumento de Young está en su propia experiencia de la obligada homogeneidad de muchos grupos radicales. Y merece la pena recordar que Freud pensaba que «la histeria estaba vinculada al lugar»[41]. Pero la cuestión es mucho más amplia: hay una definición totalmente diferente de comunidad que tiene una oscura y repugnante presencia. Foucault, por ejemplo, resalta no solo aquellas comunidades cerradas puestas bajo la más estricta vigilancia –la prisión, el panóptico, el hospital, la escuela, la fábrica–, sino las zonas de control que producen cuerpos dóciles totalmente encerrados y aprisionados en los mecanismos represivos de los poderes disciplinarios[42]. Esta es la clase de comunidad que Richard Sennett, en *The Uses of Disorder*, disecciona tan brillantemente como una característica fundamentalmente represiva e inhibitoria de gran parte de la vida urbana contemporánea[43]. El lugar funciona aquí como un terreno cerrado de control social que se vuelve extremadamente difícil de romper (o de salir de él) una vez que alcanza su particular permanencia. Y hay intereses dedicados a construir y mantener semejantes lugares. En Estados Unidos, por ejemplo, diversas comunidades étnicas aisladas (que tienen barreras lingüistas para acceder al resto de la sociedad, que carecen de estatus legal, de integración civil y de derechos civiles) proporcionan cuerpos dóciles para los innumerables talleres de trabajo esclavo dirigidos por una clase capitalista con la que comparten el mismo origen étnico. Las solidaridades de comunidad promovidas por esa clase, fuertemente apoyadas por ideologías de la solidaridad étnica y religiosa, son un vehículo seguro para una acumulación de capital fundamentada en las peores formas de explotación. Este es, por ejemplo, el significado de diversas crónicas recientes sobre talleres de trabajo esclavo que utilizan mano de obra forzada o directamente encarcelada en Nueva York y Los Ángeles (véase el trabajo de Jane Lii y el personal estudio de Peter Kwong sobre cómo se organiza la explotación de la mano de obra a través de solidaridades étnicas en el barrio de Chinatown en Nueva York[44]).

---

[41] Citado en J. Kristeva, *The Kristeva Reader*, cit. p. 191.
[42] M. Foucault, *Discipline and Punish*, cit.
[43] Richard Sennet, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1970.
[44] J. Lii, «Life in Sweatshop Reveals Grim Conspiracy of the Poor», cit.; Peter Kwong, *The New Chinatown*, Nueva York, Hill and Wang, 1987.

La consecuencia de ello es crear un dualismo en el razonamiento comunitario. Por un lado, las represiones y el control social producen cuerpos dóciles en lugares segregados susceptibles de todo tipo de explotación y, en el otro extremo, la movilización de los poderes comunitarios puede ser la base para un particularismo militante revolucionario, que puede hacer tambalearse al mundo. La solución idealista de Young a estas tendencias opuestas es reemplazar el ideal de la comunidad cara a cara por el de una «ciudad no opresiva» definida como «apertura a una otredad no asimilada». Aunque este término está ingenuamente especificado en relación con las actuales dinámicas de la urbanización, la dirección a la que apunta –la celebración de la diferencia y la diversidad con alguna unidad general– tiene interés. Pretende construir sobre esas experiencias positivas de la vida urbana en las que se expresan, negocian y toleran toda clase de diferencias. Supone, de hecho, la posibilidad de articular de algún modo las concepciones marxiana y heideggeriana en un nuevo tipo de política radical. Cómo podría ser esa articulación es algo que abordaremos más adelante.

El énfasis comunitario sobre los discursos comunes y las prácticas implícitas tiene la virtud de demostrar que las comunidades y los lugares no pueden diferenciarse en los terrenos del discurso «por su falsedad/autenticidad, sino [solamente] por el estilo en el que son imaginadas»[45]. Esta conclusión está fundamentalmente en desacuerdo con la idea de que exista la posibilidad de efectuar una distinción fácilmente definible entre comunidades o lugares «auténticos» e «inauténticos». Si Marx tiene razón y la imaginación y la representación siempre preceden a la producción[46], entonces la perspectiva de Heidegger (como las de Sandel, Bookchin, el príncipe Carlos, Etzioni o muchos otros) se torna solamente una posible clase imaginada de lugar a la espera de una encarnación material. Heidegger puede haber invocado un largo y profundo pasado y la aparentemente profunda permanencia de un lenguaje prístino, pero también reconoció que era imposible regresar a un mundo hecho de granjas en la Selva Negra y que era necesario avanzar, de maneras que el nacionalsocialismo entonces parecía prometer, para construir una nueva clase de comunidad «auténtica» adecuada para ese tiempo y lugar. Sin embargo, paradójicamente, las mismas condiciones contra las que Heidegger se rebela son las que permiten que la búsqueda de una comunidad imaginada auténtica se convierta en una posibilidad política, abriendo de ese modo la definición de «lo auténtico» a la construcción social como una manifestación de las relaciones de poder y de la lucha social.

---

[45] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, cit.
[46] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 177-178.

IX. Heidegger contra Marx: separar las diferencias

Norberg-Schulz sostiene que el marxismo fracasa en su negativa a abordar las cualidades míticas de los lugares. El marxismo, dice, «no llega a una plena comprensión del "habitar" y fracasa en su intento» por recuperarse de esa alienación humana que surge de «la pérdida de la identificación del hombre con lo natural y con las cosas artificiales que constituyen su entorno»[47]. Dado que esta pérdida también está «en la raíz de nuestra actual pérdida del lugar», se deduce que la insensibilidad del marxismo ante las diversas cualidades del lugar y el rico abanico de significados que pueden deducirse de él (incluyendo las relaciones personales con el entorno) es una de sus más graves responsabilidades políticas. Por ello, hay claras diferencias entre la tradición marxiana y heideggeriana con respecto a la comprensión del lugar. Pero, ¿las diferencias en principio son tan irreconciliables o hay una cierta unidad dentro de la diferencia?

Para Marx, el análisis del mundo de las prácticas sociales materiales, de la circulación del dinero y de la producción e intercambio de mercancías define un mundo espacio-temporal de intrincadas relaciones sociales y valoraciones universales en el seno del cual los lugares tienen necesariamente su ser como elementos constitutivos de la geografía histórica de la acumulación del capital. Pero este mundo espacio-temporal también define una esfera igualmente universal de responsabilidad moral, económica y política hacia nuestro «ser como especie» que, aun caracterizado por la alienación y la explotación, tiene que ser rescatado mediante una estrategia político-económica global de lucha de clases. Esto no implica que el mundo experiencial que se encuentra inmediatamente a mano sea irrelevante. Pero lo que aprendemos de la interacción sensorial con las cosas que tocamos, y de los procesos con los que directamente nos encontramos, es diferente de lo que necesitamos saber para entender los procesos de la producción e intercambio de mercancías que ponen nuestro desayuno global sobre nuestras mesas individuales. Esta era la distinción que Marx buscaba recoger en su tesis sobre el «fetichismo de las mercancías». Lo que experimentamos inmediatamente, sostiene, no es adecuado para entender las realidades político-económicas de nuestro mundo. Pero el razonamiento de Marx es precisamente que la experiencia inmediata es *tan* auténtica como para que permanentemente tengamos la tentación de considerarla absoluta y eso nos lleve a fundamentar nuestro sentido del ser, de la responsabilidad moral y de los compromisos políticos enteramente dentro de la miopía que caracteriza a esta experiencia. Marx busca ir más allá e intenta, como señala en sus primeras obras, construir un sentido del «ser de la especie» por medio de una política en la que los individuos realicen su

[47] C. Norberg-Schulz, Genius Loc: Towards a Phenomenology of Architecture, cit., p. 168.

plena individualidad solamente a través de la libre asociación con otros sobre la superficie de la tierra. Esto es una retórica notoriamente vaga e indeterminada, pero sugiere que no podemos retroceder, que no podemos rechazar el mundo de la sociabilidad que ha sido alcanzado por la intervinculación de todos los pueblos y lugares en una economía global, y que de algún modo deberíamos construir sobre ese logro y buscar la manera de transformarlo de maneras socialmente constructivas. La red de lugares construidos a través de la lógica del desarrollo capitalista, por ejemplo, tiene que transformarse y utilizarse con fines progresistas en vez de rechazarla o destruirla. Pero la construcción del lugar ahora es cómplice (directa o indirectamente) de los universalismos del dinero, de la mercancía, del capital y del intercambio, sin desafiar de ninguna manera la alienación. Aquí entra en juego la materialización de relaciones sociales a través de formas específicas de transformación medioambiental capaces de lograr que la producción del lugar sea un momento en la consolidación de un régimen de relaciones sociales, de instituciones y de prácticas político-económicas de inspiración capitalista.

Desafortunadamente, la política internacionalista de la clase obrera se sustrajo a menudo del mundo material de la experiencia en lugares particulares. Perdió parte de su credibilidad y atractivo porque la promoción de consideraciones universales eliminó la sensibilidad hacia las particularidades del entorno, del medio, de la memoria colectiva, de la comunidad, del mito y de las formas construidas. Aunque una cosa es articular una línea crítica contra una política basada solamente en todo eso, otra muy distinta –como Raymond Williams sostenía tan acertadamente– es diseñar una política del lugar como nada más que una soporífera fantasía.

Heidegger, en el otro extremo, rechaza totalmente todo sentido de responsabilidad moral más allá del mundo inmediato de la experiencia contemplativa y sensorial. Rechaza todo trato con el mundo de la mercancía, el dinero, la tecnología y la producción a través de una u otra división internacional del trabajo. Reduce su campo de visión a un mundo experiencial mucho más limitado para hacerse preguntas sobre las cualidades innatas e inmanentes de la experiencia de las cosas. Insiste en la irreductibilidad de la experiencia de habitar y en las especificidades del lugar y el entorno. Al hacerlo niega la importancia de aquellos procesos que ponen el desayuno en su mesa y evoca la pérdida de la auténtica comunidad, de las raíces y del habitar en la vida moderna. Lo primero es un craso acto de negación, pero lo último pulsa una potente cuerda en sintonía con mucha gente. Relph dice que «si los lugares son realmente un aspecto fundamental de la existencia del hombre en el mundo, si son fuentes de seguridad e identidad para individuos y grupos de gentes, entonces es importante que no se pierdan los medios de experimentar, crear y mantener lugares importantes»[48].

[48] E. Relph, *Place and Placelessness*, cit., p. 96.

El problema es que semejantes sentimientos se prestan fácilmente a una interpretación y a una política que es tanto excluyente como provinciana, contemplativa en vez de activa y comunitaria si es que no intensamente nacionalista (de ahí el respeto de Heidegger por el nazismo). Heidegger se niega a considerar que las relaciones sociales mediadas (a través del mercado o de cualquier otro instrumento) con otros (personas o cosas) sean de modo alguno expresivas de uno u otro tipo de autenticidad. De hecho, esta clase de relaciones mediadas se perciben como amenazadoras para la identidad y para cualquier auténtico sentido del yo, mientras se rechaza directamente todo lo que contribuya al desarraigo o huela a él (¿explica esto su antagonismo frente a la diáspora histórica y el desarraigo de los judíos?). Además, la experiencia se vuelve incomunicable más allá de ciertos límites, porque el auténtico arte y el sentido estético genuino solamente pueden surgir de un sólido enraizamiento en el lugar. Este, como vimos, fue el caso de los apaches del Oeste (véase anteriormente). Sin embargo, esta visión excluyente se vuelve incluso más tajante habida cuenta de sus ideas sobre el poder del lenguaje sobre la vida social. Los lugares se convierten en sitios de una incomunicable otredad. No puede haber ninguna intervinculación en el mundo de la estética o de los significados comunicables del tipo que a menudo persiguió la modernidad, incluso en un contexto de fuerte intervinculación en el mundo material de la producción y el intercambio. Desde este punto de vista no es difícil ver cómo Heidegger aparece tan a menudo en el pensamiento posmoderno como un precursor de ideas respecto a la creación de «comunidades de interpretación», de juegos del lenguaje fragmentados y cuestiones similares. Y no es difícil de ver cómo el lado grosero y comercial de la posmodernidad podía jugar con estos sentimientos y comercializar lo vernáculo, simular lo auténtico e inventar herencias, tradiciones e incluso raíces comercializadas. Sin embargo, curiosamente, sigue habiendo otro elemento común con Marx. Heidegger continúa viendo a las auténticas comunidades como material y físicamente enraizadas en lugares particulares mediante el habitar, en vez de estar construidas únicamente –como sucede tan frecuentemente en la retórica posmoderna– en los terrenos del discurso. Heidegger está, ante todo, tan comprometido como Marx con el momento vital de la *producción* como momento privilegiado de participación sensorial en el mundo.

Pero si tengo razón y la modernidad (como se interpreta por lo general) y la posmodernidad son oposiciones dialécticamente organizadas dentro de la larga historia de la modernidad[49], entonces deberíamos empezar a pensar que estos argumentos no son mutuamente excluyentes, sino oposiciones que se contienen mutuamente. Para Marx, las represiones, las ideas falsas y la explotación potenciales son puestas de relieve como el resultado

---

[49] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, cit., p. 339.

de una política puramente basada en el lugar en un mundo capitalista espacialmente dinámico. Para Heidegger, el realismo fenomenológico de una experiencia de habitar basada en el lugar es el único respiro de ese mundo. Marx considera la experiencia *en el seno* del fetichismo como realmente auténtica pero superficial y engañosa, mientras que Heidegger considera que ese mismo mundo de intercambio mercantil y de racionalidad tecnológica está en la raíz de la falta de autenticidad de la vida diaria que hay que repudiar. Esta definición común de la raíz del problema (aunque especificada como peculiarmente capitalista por Marx y moderna, es decir, tanto capitalista como socialista por Heidegger) proporciona una base común desde la que reconstruir una mejor comprensión del lugar. ¿Qué pasa, entonces, cuando vemos las diferencias como oposiciones dialécticas?

La sencilla respuesta es que vivimos en un mundo de tensión universal entre las relaciones sociales sensoriales e interpersonales (incluyendo las de dominación y represión) en el lugar (con una intensa conciencia de las cualidades medioambientales de ese lugar) y otra dimensión de la conciencia en la que más o menos reconocemos la conexión material y social entre nosotros y los millones de otras personas que tienen, por ejemplo, un papel directo e indirecto en ponernos el desayuno en la mesa. Dicho de un modo más formal, lo que sucede en un lugar no puede entenderse al margen de las relaciones espaciales que sustentan ese lugar, de la misma manera que las relaciones espaciales tampoco pueden entenderse independientemente de lo que sucede en lugares concretos. Esto, en cualquier caso, es exactamente lo que nos dice la teoría abstracta del lugar esbozada al principio de este capítulo. Aunque pueda sonar banal o trivialmente cierto, la forma de su concepción tiene importantes ramificaciones para el pensamiento y la práctica política.

X. La construcción de lugares a través de prácticas socioespaciales

Los lugares se construyen y se viven como artefactos ecológicos materiales e intrincadas redes de relaciones sociales. Son el centro del imaginario, de las creencias, anhelos y deseos (muy especialmente respecto a los pros y contras psicológicos de la idea de «hogar»). Son un intenso foco de actividad discursiva, cargados de significados simbólicos y representativos, al mismo tiempo que un producto específico del poder social y político institucionalizado. La interacción dialéctica entre estos diferentes momentos del proceso social (véase el cuadro 4.1) es intrincada y confusa. Pero precisamente la manera en que todos estos momentos quedan atrapados en el flujo común del proceso social es lo que finalmente determina los conflictivos procesos (y a menudo internamente contradictorios) de construcción,

mantenimiento y deconstrucción del lugar. Todo esto puede parecer bastante desalentador, pero es la única manera de acometer la rica complejidad de los procesos sociales de construcción del lugar de una forma coherente. Permítaseme poner un ejemplo.

Times Square en Nueva York fue construida como una auténtica pieza de la especulación inmobiliaria y empresarial en torno a la creación de un nuevo distrito de ocio en la década de 1890. A comienzos de la siguiente, el nombre fue promovido por *The New York Times* que se había trasladado a la plaza (después de *The New York Herald*, su gran rival, tenía su sede en la céntrica Herald Square). *The New York Times* organizó la gran celebración del año nuevo con fuegos artificiales y el final descenso de la bola como reclamo publicitario. Miles de personas llegan allí no solo ese día, sino durante todo el año para asistir a los espectáculos, ver gente, ir a restaurantes, investigar las últimas modas, enterarse de cotilleos o recibir información sobre cualquier cosa, desde negocios y cuestiones inmobiliarias a las últimas tendencias en los espectáculos, la moda y las vidas privadas de gente importante. Y la plaza pronto se convirtió en el centro de un espectáculo publicitario que en sí mismo atrajo a multitudes. En resumen, Times Square fue creada como una representación de todo lo que podía ser comercial, llamativo, promocional y especulativo en la economía política de la construcción del lugar. Esto distaba mucho de la «auténtica» morada en la Selva Negra y, por lo menos superficialmente, sin duda se podía calificar de un gran sucedáneo, o como los críticos culturales pueden preferir llamarlo, un «pseudoespacio» o «no espacio» sobre la tierra. Sin embargo, pronto se convirtió en el corazón simbólico de la ciudad de Nueva York y hasta su declive a partir de la década de 1950 (en gran medida bajo el impacto de la televisión) fue el centro de un sentido de unidad y comunidad para muchos neoyorquinos e incluso, durante algún tiempo, para muchos estadounidenses. Times Square se convirtió en *el* lugar simbólico donde todo el mundo se congregaba en las celebraciones o duelos o para expresar ira, alegría o miedo colectivo. Producida y dominada en el modo de la economía política, la población se apoderó de ella de una forma enteramente diferente. Se convirtió en un auténtico lugar de representación con una influencia específica en la imaginación, aunque como espacio de prácticas sociales materiales tuviera todo el carácter de un espectáculo totalmente especulativo y mercantilizado. ¿Cómo pudo suceder eso?

Times Square adquirió importancia a medida que empezó a tomar forma la moderna ciudad metropolitana de Nueva York, con sus cinco distritos y sus florecientes suburbios. Su ascenso coincidió con un extraordinario *boom* de la especulación inmobiliaria, con la llegada de sistemas de transporte de masas, que cambiaron la naturaleza de las relaciones espaciales entre la gente dentro de la ciudad (el metro llegó a Times Square en 1901),

con el desarrollo de los nuevos sistemas de comunicación, nacionales e internacionales (especialmente la radio), de los nuevos flujos de información y dinero, y con la comercialización y la mercadotecnia de la moda y el ocio como bienes de consumo de masas. Como señala Kern[50], esta fue una fase de rápida «compresión del tiempo-espacio», que hizo que incluso muchos neoyorquinos parecieron perder su sentido de identidad. Las tensiones producidas por el del rápido crecimiento urbano mantuvieron a los neoyorquinos «en un acelerado movimiento», debilitando constantemente las frágiles instituciones del barrio y de las comunidades migrantes, que de tanto en tanto daban alguna sensación de seguridad y permanencia en medio de la rapidez del cambio. Lo que parece que ha sido tan especial de Times Square en sus días idílicos era que se trataba de un espacio público en el que todas las clases de la sociedad podían entremezclarse y que, como un lugar sin un determinado carácter de clase (o más bien multiclasista, multiétnico e incluso multirracial), tenía la posibilidad de ser el centro de un sentido de comunidad, que reconocía la diferencia pero también celebraba la unidad. El *demi-monde* se codeaba con la aristocracia, todo tipo de inmigrantes podían compartir el espectáculo, y apareció la democracia del dinero para tomar el mando. Pero en este caso, la comunidad no se conformaba mediante una relación cara a cara, sino mediante la presencia común frente al espectáculo, un espectáculo que sin ninguna vergüenza versaba sobre la comunidad del dinero y la mercantilización de todo. La plaza de Times Square de Nueva York sin duda representaba la comunidad del dinero, pero también se convirtió en la representación de una idea de comunidad completamente diferente en las mentes y afectos de millones de neoyorquinos que, hasta el día de hoy, continúan oponiéndose a los planes para transformar y remodelar este especial espacio público debido a su singular significado simbólico y a su lugar en la memoria colectiva. Quizá resulte un simbolismo bastante triste comprobar que el renacimiento de Times Square será dirigido por su disneyficación.

Esta misma historia puede contarse desde una dirección totalmente opuesta. La búsqueda de la auténtica comunidad y, en especial, de una forma de comunidad que sea expresiva de valores al margen de los que típicamente se encuentran en una cultura capitalista materialista y muy monetizada, ha llevado frecuentemente a intentos directos de construcción de la comunidad y del lugar de acuerdo con visiones alternativas. Sin embargo, todas las que han sobrevivido (y son una proporción muy pequeña) casi sin excepción lo han hecho acomodándose al poder del dinero, la mercantilización, la acumulación del capital y las tecnologías modernas. Los supervivientes también han mostrado su capacidad para insertarse y reinsertarse ellos mismos en unas relaciones espaciales

[50] S. Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, cit.

cambiantes. Esto es igual de cierto para levantamientos tan masivos como los de la revolución islámica fundamentalista en Irán (que ahora camina por la cuerda floja buscando cómo reinsertarse en la economía capitalista mundial sin aparecer demasiado abiertamente acomodada a Satán), como lo fue para los innumerables movimientos comunitarios, que se disociaron del capitalismo solo para convertirse en muchos casos en la vanguardia de un nuevo desarrollo capitalista, como los icarianos franceses que se establecieron en Estados Unidos[51], la extraordinaria oleada de comunalismo y de construcción de lugares (incluyendo a los mormones, los *shakers*, las primeras feministas), que tuvieron sus orígenes en el oeste del Estado de Nueva York en la primera mitad del siglo XIX, los movimientos anarquistas y sindicalistas que crearon asentamientos en lugares tan apartados como la Patagonia y Siberia y que, incluso, inspiraron el movimiento de las nuevas ciudades de Geddes y Ebenezer Horward (cuyos ecos se pueden encontrar incluso en Guilford). Toda la historia de la construcción del lugar sugiere que en la base de ese proceso se encuentra tanto una política cultural como la simple búsqueda de beneficios y ganancias especulativas. Sin embargo, la interrelación de los dos factores es omnipresente y en algunos casos la política cultural parece más un medio para determinados fines político-económicos que un fin en sí misma.

En *Cities on a Hill*, Frances Fitzgerald proporciona un fascinante cuadro precisamente de esta interrelación en el contexto de Estados Unidos[52]. Sus estudios sobre la apropiación y posterior dominación del barrio de Castro en San Francisco por parte de la comunidad gay, del imperio religioso de Jerry Falwell en Lynchburg y Sun City, una retirada comunidad en Florida, son casos que ilustran de maneras diferentes la política cultural de la acumulación del capital. Sin embargo, con diferencia, el caso más curioso de todos es el de Rajneeshpuram. Fundada en 1981 en un área ganadera escasamente poblada y semiárida de Oregón como una comuna «autosuficiente» de los discípulos de Bhagwan Shree Rajneesh, desde el punto de vista del estilo de vida tenía todos los elementos de una comunidad de la «Nueva Era», pero también se caracterizaba por una poderosa utilización del dinero, de la alta tecnología y de un internacionalismo a escala mundial fundado en la red de discípulos que Rajneesh había cultivado durante años. El rancho costó 1,5 millones de dólares y, según los cálculos de Fitzgerald, en dos años los discípulos de Rajneesh se habían gastado más de 60 millones de dólares en Oregón y habían llegado a construir todo un nuevo asentamiento dotado de aeropuerto, un gran embalse, una central eléctrica, campos de regadío, viviendas y toda una serie de

---

[51] Véase Christopher Johnson, *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1974.

[52] F. Fitzgerald, *Cities on a Hill: A Journey Through Contemporary American Cultures*, cit.

instalaciones, que podían mantener permanentemente a más de tres mil personas y ofrecer acomodo temporal para muchos miles más. Rajneesh desdeñaba a Gandhi y a la Madre Teresa por su interés por los pobres. El dinero se convertía en el medio para la buena vida. Sostenía que «la religión es un lujo de los ricos» y para demostrarlo tenía veintiún Rolls-Royce. Sin embargo, la comuna exigía por lo menos doce horas de trabajo diarias a sus residentes y aunó los esfuerzos de gente con formación superior y a menudo técnicamente dotada, que se puso a trabajar, con aparente alegría y deleite, en una abierta atmósfera de relaciones sociales no jerárquicas para crear un lugar dentro del que el potencial humano de crecimiento personal pudiera ser factible. Sin embargo, la política excluyente de la comuna era muy fuerte. Internamente estaba representada e imaginada como una isla de virtud y autenticidad en medio de un mar de decadencia material y espiritual, mientras que la gente de fuera la consideraba un cuerpo canceroso insertado en el corazón del Estados Unidos rural. La disolución de la comuna, la deportación de Rajneesh y el arresto de algunas de sus más destacadas lumbreras, que en unos cuantos años habían hecho que pasara de ser una meca de la liberación personal y del crecimiento humano a convertirse en un campo militarizado (practicando toda clase de actos violentos como envenenar a varios funcionarios o infectar con salmonella los depósitos de agua de una comunidad vecina), no tuvieron demasiado efecto –según Fitzgerald– sobre los intensos sentimientos de afecto que muchos de quienes habían pasado por ella sentían por la misma. Había proporcionado un lugar, un hogar, por temporal que fuera, y un abanico de experiencias personales por las que la gente se sentía agradecida. Había satisfecho una necesidad, cumplido deseos, permitido que se vivieran fantasías de maneras que resultaban inolvidables. Sin embargo, también había exhibido toda la intolerancia de la diferencia interna, toda la sutil jerarquía y la política excluyente que Iris Young acertadamente teme que sea el inevitable producto final de la política comunitaria. Y durante el breve momento de su éxito, tuvo todos los atributos de un campo de trabajo con salarios reducidos que se mantenía por el fervor moral y que entregaba decenas de Rolls-Royce al gurú del establecimiento. Esta no fue la primera vez, ni será la última, que una política cultural que persigue producir una autenticidad de lugar y de identidad social se ve cooptada y utilizada para obtener ganancias financieras.

La lección es bastante simple. En el mundo contemporáneo, todo el que se propone establecer una diferencia tiene que hacerlo a través de prácticas sociales comprometidas con el poder mediador del dinero. Después de todo, el dinero es un poder social global y universal del que se pueden apropiar las personas individuales (de ahí que fundamente tanto al individualismo burgués como a una multitud de movimientos colectivos), y

cualquier comunidad «interpretativa» o «política» que pretenda forjar una identidad distintiva en el lugar tiene que acomodarse a él. Realmente, en muchos casos (como los que investigó Fitzgerald) la posesión de suficiente poder monetario es una condición necesaria para explorar la diferencia a través de la construcción del lugar. El comentario de Rajneesh de que «la religión es un lujo de los ricos» es, en este sentido, realmente peligroso. En resumen, la universalidad y la socialidad del poder del dinero es precisamente lo que permite que toda clase de alteridades adopten una existencia independiente y sobrevivan. En sí mismo no hay nada especialmente equivocado en ello (si tenemos los recursos, por qué no ser tan eclécticos como Jencks o Lyotard sugieren que seamos). Pero nos obliga a considerar la relación entre la producción de la diferencia y la otredad en el mundo contemporáneo y la organización y distribución del poder político-económico. Estos ejemplos ponen de manifiesto cómo la política cultural, en general, (y la búsqueda de una comunidad afectiva, en particular) y el poder político-económico se entrelazan en los procesos sociales de construcción del espacio. Es imposible examinar ambas cosas por separado.

XI. Lugar y poder

Hablar del «poder del lugar» como si los lugares (localidades, regiones, barrios, Estados, etcétera) poseyeran poderes causales es participar del más craso de los fetichismos, a no ser que nos limitemos rigurosamente a la definición del lugar como un proceso social. En este último caso, las cuestiones planteadas pueden hacerse más explícitas: ¿por qué medios y en qué sentido los seres sociales individualmente y, lo que es más importante, colectivamente, invierten en lugares (localidades, regiones, Estados, comunidades o lo que sea) con suficiente permanencia como para convertirse en un *locus* de poder social institucionalizado y cómo y con qué propósitos se utiliza entonces ese poder?

La producción y reproducción de las diferenciaciones de poder es fundamental para el funcionamiento de cualquier economía. En el capitalismo no solo existe esa gran división entre el proletariado (reificado como «recursos humanos» como si fuera más o menos sustituible por el petróleo o la leña) y la clase capitalista; también constatamos las múltiples y más matizadas divisiones jerárquicas que inevitablemente surgen de las detalladas divisiones sociales y territoriales del trabajo (por ejemplo, entre trabajadores de las cadenas de montaje, supervisores, personal de dirección, personal de asistencia, diseñadores, etcétera), así como entre esas fracciones que crea la burguesía (los diferentes intereses en el ámbito de las finanzas, la propiedad inmobiliaria, la producción, la comercialización, la administración, la

ley, la ciencia y los poderes militar y policial). Las diferencias que pueden haber precedido al orden capitalista –de raza, lengua, género, etnicidad, religión, unidas a las formas precapitalistas de clases sociales– han quedado incorporadas, transformadas y reconstruidas por un sistema social que pretende asegurar la acumulación del capital mediante la dominación de la naturaleza, la explotación del trabajo asalariado y un sofisticado sistema de controles ideológicos y sociales y de regulación del Estado. Por ejemplo, la táctica burguesa de describir a algún segmento de la humanidad (a las mujeres o a «los nativos») como una parte de la naturaleza, como los depositarios de la afectividad y por ello inclinados a mostrarse caóticos, «irracionales» y revoltosos, permitía que esos segmentos fueran subsumidos como elementos que necesitaban ser dominados dentro del proyecto capitalista general. El resultado ha sido transformar las opresiones raciales y de género (así como las resistencias) en formas no experimentadas hasta ahora (el estudio de David Goldberg, *Racist Culture*, es un buen ejemplo). Además, la dinámica revolucionaria del capitalismo hace que semejantes transformaciones no sean acontecimientos que se produzcan de una vez por todas, sino movimientos continuos y a menudo contradictorios, que se registran al hilo de la geografía histórica del desarrollo capitalista.

Aunque el *apartheid* pueda tener sentido durante un cierto tiempo, no es difícil ver como el capitalismo empresarial puede volverse en su contra en una determinada etapa del desarrollo. La lucha explícita por parte de los oprimidos, o el compromiso activo en la política de la construcción del lugar por grupos sociales que carecen de poder, ha tenido su papel en esa evolución. La larga historia de la descolonización y de las luchas por la liberación nacional ha dominado el escenario internacional, pero estas luchas tienen muchas manifestaciones locales, como las tienen los intentos efectuados por las minorías raciales y por las mujeres por construir tipos alternativos de lugares para vivir y trabajar[53].

En todos estos casos, la construcción de un lugar seguro ha sido un momento fundamental de la lucha por adquirir o resistirse al poder político. El relato de Anderson de la transformación de la diversidad lingüística, a través del «capitalismo de la imprenta», en «comunidades imaginadas» de naciones que fundamentan el Estado moderno, es un buen ejemplo[54]. Pero hay otra manera de decir esto. Aquellos que viven en un lugar (ya sea Guilford o Guatemala), que tienen pretensiones de crear un *locus* institucionalizado de poder social y político, tienen que encontrar o inventar un imaginario que permita alcanzar cierto nivel de cohesión y solidaridad social además de un orden institucionalizado. Existen innumerables

[53] Véase D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution: a History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*, cit.
[54] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, cit.

lugares en el mundo (muchos Estados africanos, por ejemplo) que fueron creados arbitrariamente (por los poderes colonizadores) como *loci* de poder político y social, pero en los cuales la comunidad imaginada que sostiene la entidad todavía tiene que forjarse adecuadamente. Por ello tenemos que interpretar el significado cambiante de la producción del lugar entre todas las esferas del orden social a lo largo de todos los momentos del proceso social. Necesitamos comprender no solo cómo los lugares adquieren cualidades materiales (como constelaciones de fuerzas productivas abiertas a la utilización capitalista o como un conjunto de valores de uso disponibles para sustentar formas culturales y cualidades de vida particulares). La evaluación y clasificación jerárquica de los lugares, por ejemplo, se produce en gran parte a través de las actividades del discurso y de la representación que conectan con creencias, valores y deseos profundamente sostenidos. Las comprensiones populares de los lugares se organizan mediante la elaboración de mapas mentales del mundo, a menudo heterogéneos, y cada uno de ellos puede ser investido de toda clase de esperanzas y temores personales o colectivos. Las zonas pobres y marginadas y los distritos abandonados de las ciudades difícilmente ocupan en nuestra mente el mismo lugar que las costas doradas de Miami Beach. La teoría psicoanalítica nos enseña que el campo de representación no es necesariamente todo lo que parece ser, que hay toda clase de representaciones/tergiversaciones a las que son propensos los lugares. Si la identidad individual está constituida por la fantasía entonces, ¿la identidad que los seres humanos dan a los lugares puede estar muy lejos de ella?

Las representaciones de los lugares tienen consecuencias materiales en la medida que las fantasías, deseos, miedos y anhelos se expresan en el comportamiento real. Los esquemas evaluativos de los lugares, por ejemplo, han proporcionado agua a los molinos de toda clase de planificadores políticos. Hay lugares en la ciudad que quedan tachados para la financiación hipotecaria y su población queda descartada considerándola sin valor, de la misma manera que gran parte de África se describe como un caso perdido. Las actividades materiales de construcción del lugar pueden entonces realizar las profecías de la degradación y el abandono. Igualmente, hay lugares en la ciudad que son etiquetados como «turbios» o «peligrosos», lo que de nuevo conduce a modelos de comportamiento, tanto público como privado, que convierten la fantasía en realidad. Otros lugares se describen como «auténticos» y «bellos», lo que pone de manifiesto el poder de los seres humanos para dar forma a permanencias a partir de entornos de tal manera que materialicen poderosos significados culturales y morales en el mundo que les rodea. Las posibilidades político-económicas y simbólicas de la (re)construcción del lugar están, en resumen, muy mediatizadas por la manera de evaluar la representación del mismo.

En consecuencia, las luchas discursivas sobre la representación se libran encarnizadamente y son tan fundamentales para las actividades de construcción del lugar como los ladrillos y el cemento, y en ello hay elementos tanto negativos como positivos. La denigración de los lugares de otros proporciona una manera de afirmar la viabilidad e incipiente poder del nuestro. La enconada pelea sobre las imágenes y contraimágenes de los lugares es un escenario de acción en el que la política cultural de estos, la economía política de su desarrollo y la acumulación de un sentido de poder social en los mismos, se funden con frecuencia de maneras indistinguibles.

Por la misma razón, la creación de lugares simbólicos no la indican las estrellas, sino que está cuidadosamente alimentada y disputada precisamente por la importancia que el lugar puede tener sobre el imaginario. La supervivencia de la religión como una importante institución en las sociedades laicas se ha debido en parte al éxito de la creación, protección y promoción de lugares simbólicos. Pero las imaginaciones no son fácilmente manipuladas o adaptadas a propósitos político-económicos específicos. La gente puede definir y define monumentos de maneras que se relacionan con su propia experiencia y tradición (como insiste Rossi). Los lugares donde cayeron los mártires (como el Muro de los Federados en el cementerio de Pére Lachaise en el caso de los *communards*) se han apoderado de la imaginación de los movimientos obreros. Si los lugares son el *locus* de la memoria colectiva, entonces la identidad social y la capacidad para movilizar esa identidad en configuraciones de solidaridad política dependen mucho de los procesos de construcción y mantenimiento del lugar. Sin embargo, ninguna cantidad de monumentos formales (por ejemplo el extraordinario palacio monumental que Ceaușescu construyó en Bucarest) puede hacer que un odiado dictador sea querido.

Materialidad, representación e imaginación no son mundos separados. No se puede privilegiar ninguna de esas esferas sobre las demás, aunque solamente sea en las prácticas sociales de la vida diaria en la que se registra el significado final de todas las formas de actividad (véase el capítulo 4). La movilización política a través de procesos de construcción del lugar debe tanto a las esferas representacional y simbólica, como a las actividades materiales[55]. Pero frecuentemente se producen disyuntivas y contradicciones entre los diferentes momentos de la construcción del lugar. La lealtad al lugar puede tener un poderoso significado político incluso cuando las prácticas diarias de la gente en ese lugar muestran pocos aspectos comunes o incluso una contradicción política directa. Aunque las fuerzas que se reunieron para crear el levantamiento de la Comuna de París en 1871, por ejemplo, eran extraordinariamente heterogéneas, estaban unidas por

[55] H. Lefebvre, *The Production of Space*, cit.

una lealtad común hacia el lugar que llamaban París y todas estaban de acuerdo en que la liberación de París era un objetivo decisivo. De manera menos dramática, el hecho de que una categoría como «neoyorquinos» pueda tener sentido aplicada a los millones de políglotas, que ocupan el lugar pone de manifiesto el poder político que puede movilizarse y ejercerse a través de actividades de construcción del lugar, tanto en la mente como sobre el terreno.

Así, pues, hay una política de construcción del lugar que se extiende dialécticamente a través de actividades materiales, representacionales y simbólicas, que encuentran su sello específico en la manera en que los individuos invierten en los lugares y cómo, por medio de esa inversión, se empoderan colectivamente. La inversión puede ser de sangre, sudor, lágrimas y trabajo (la clase de construcción de afecto a través del trabajo para construir el producto tangible del lugar). También puede consistir en la construcción discursiva de lealtades afectivas mediante la conservación de imaginarios del lugar particulares, del entorno y de las tradiciones vernáculas, o mediante nuevas obras de arte y arquitectura, que ensalcen y se conviertan en símbolos de algún lugar especial.

Romantizar este proceso es peligroso. Los lugares construidos en el imaginario de la homogeneidad de creencias, valores, ideales y convicciones, unidos a un fuerte sentimiento de memoria colectiva y de derechos espacialmente excluyentes, pueden ser actores extraordinariamente poderosos en el escenario mundial. El resultado es convertir la dialéctica de la solidaridad y la represión de la comunidad en un atolladero de violencia y opresión. Y si, como a menudo se sostiene, un lugar dividido contra sí mismo acabará por derrumbarse, entonces el mantenimiento de esa permanencia que fundamenta la política se convierte en un fin en sí mismo, por muy autodestructivo que pueda ser el resultado final. Y, sin duda, ese será el resultado, porque, como señala tan convincentemente Eric Wolf, todos los intentos de construir lugares y levantar comunidades imaginadas deben «tener conocimiento de procesos que trascienden casos separables, moviéndose a través y más allá de ellos y transformándolos a medida que se desarrollan»[56].

La producción de lugares de diferencia continúa en un mundo en el que el proceso de «la acumulación por la acumulación» sigue adelante de modo incesante sin tener en cuenta las consecuencias políticas, sociales o ecológicas. Aunque la descentralización del poder político a favor de los lugares marche a toda velocidad (e incluso penda la amenaza de ulteriores descentralizaciones masivas animadas por innumerables movimientos partidarios de la autonomía), hay un poderoso movimiento simultáneo hacia la concentración del

[56] Eric Wolf, *Europe and the Peoples Without History*, Berkeley (CA), University of California Press, 1982, p. 17 [ed. cast.: *Europa y la gente sin historia*, Madrid, 1987].

poder económico y discursivo especialmente en corporaciones multinacionales, instituciones financieras y grupos de comunicaciones. El ejercicio de este último poder ha supuesto la destrucción, invasión y reestructuración de lugares socialmente construidos a una escala sin precedentes. La viabilidad de lugares actuales (como Cowely o incluso de Estados-nación) se ha visto profundamente amenazada como consecuencia de los cambios en las prácticas materiales de la producción, del consumo, del flujo de información y comunicación, unidos a la reorganización radical de las relaciones espaciales y de los horizontes temporales presentes en el desarrollo capitalista. La necesidad contemporánea de reconstrucción del lugar ha creado dilemas a las prácticas espaciales, así como a la manera en que los lugares se representan y se convierten en representaciones. En ese contexto, es donde resulta más fácilmente comprensible el febril intento por reconstruir lugares en términos de comunidades imaginadas, repletas incluso de construcción de lugares de representación (las nuevas monumentalidades del espectáculo y del consumo, por ejemplo), o el establecimiento de comunidades imaginadas como defensa contra las nuevas prácticas sociales y materiales de la acumulación capitalista. Pero la construcción de muros excluyentes (como los propuestos para Guilford), implícitos en la nueva política comunitaria, aunque pueda intervenir en las relaciones de producción, consumo, intercambio y reproducción, siempre es porosa respecto al poder universalizador del dinero. Al mismo tiempo que los lugares se vuelven cada vez más y más excluyentes, devienen cada vez menos idóneos a la hora de construir recursos colectivos capaces siquiera de influenciar y, mucho menos, controlar el flujo del dinero y la acumulación de capital.

Esta situación tiene profundas implicaciones políticas. Como he sostenido en otros lugares[57], a los movimientos anticapitalistas, por lo general, se les da mejor el organizar y dominar «sus» lugares que controlar el espacio. La «otredad» y las «resistencias regionales» que enfatizan la política posmoderna pueden realmente florecer en una multitud de lugares particulares. Pero aunque semejantes movimientos forman una base potencial para ese «particularismo militante», que puede adquirir ambiciones globales, por sí solos son fácilmente dominados por el poder del capital para coordinar la acumulación a lo largo de un espacio universal pero fragmentado. La potencialidad para el particularismo militante arraigado en el lugar corre el riesgo de deslizarse hacia una política provinciana. Siempre tenemos que afrontar, como señala Buell, el «delicado tema de cómo el sentido del lugar puede mantenerse alerta y sensible en vez de dejar que caiga en un dogmático sueño dentro de alguna acogedora alcoba etnocéntrica»[58]. No

---

[57] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, cit.
[58] L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, cit., p. 261.

hay que olvidar que los particularismos vinculados al lugar no originan necesariamente una política militante; con la misma facilidad pueden ser el centro de una pasividad política que colabore y sea cómplice de un orden social dominante.

Recordemos que este fue el problema fundamental con el que luchó Raymond Williams durante gran parte de su vida política. En *The Fight for Manod*, uno de sus personajes dice:

> Toda la política pública […] es un intento por reconstituir una cultura, un sistema social, un orden económico, que de hecho han alcanzado su final, que ha alcanzado los límites de su viabilidad. Y entonces me siento aquí y observo esta doble inevitabilidad: que este orden imperial, exportador y dividido está acabando y que todas sus fuerzas sociales residuales, todas sus formaciones políticas, lucharán hasta el final para reconstruirlo, por restablecerlo, yendo constantemente más lejos, de crisis en crisis, en un intento imposible por recuperar un mundo familiar. De ahí la doble inevitabilidad: que fracasarán y que no intentarán nada más[59].

Entonces, ¿no hay manera de romper esa inevitabilidad?

XII. Conclusión

Los lugares, como el espacio y el tiempo, son constructos sociales y tienen que interpretarse y comprenderse como tales. En ese sentido, hay maneras de ofrecer una historia materialista de esta literal y metafórica geografía de la condición humana y hacerlo de manera que arroje luz sobre la producción de la diferencia histórico-geográfica. Entender este proceso hace posible fundamentar una crítica tanto de los quiméricos ideales de una política comunitaria aislacionista, como de las inevitables insensibilidades de cualquier clase de política emancipadora universal.

Las posibilidades político-económicas de la (re)construcción del lugar están muy influidas por la manera de evaluar la representación del mismo. Una de las más poderosas dimensiones de la política independiente dentro de lo que Daniel Bell llama «la masa cultural»[60] («aquellos que trabajan en la educación superior, en la industria editorial, en revistas, medios de comunicación, teatros y museos, que procesan e influyen en la recepción de productos culturales importantes»), es centrarse con bastante fuerza en el significado y las cualidades de la comunidad, la nación y el lugar. La

---

[59] R. Williams, *The Fight for Manod*, cit., p. 181.
[60] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976, p. 20 [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 2006].

conformación de la identidad del lugar y de la tradición local está dentro del ámbito de esos trabajadores (desde los escritores de novelas y directores de cine a los escritores de folletos para turistas) y esa formación adopta sólidas formas institucionales (todo, desde las universidades que mantienen vivas las lenguas locales y el sentido de la historia local, a los museos, acontecimientos culturales, etcétera). Dado que la masa cultural ha abandonado cualquier asociación sólida con los movimientos proletarios y ha buscado evitar una posición directamente subordinada a la cultura capitalista ha quedado más estrechamente identificada con una política cultural del lugar. De ahí viene la profusión de libros sobre ese tema en los últimos veinte años[61] y el auge de toda una serie de actividades políticas dentro de la masa cultural de apoyo a los movimientos culturales vinculados al lugar. Cuanto más explora la masa cultural sus propios valores interiores, más tiende a alinearse con una economía política y una política cultural del lugar, aunque esté fundamentalmente subordinada, como un agente pagado de la cultura globalizadora, a la acumulación de capital. El resultado es producir una contradicción que solo puede resolverse en parte por la venta para el turismo internacional de la diferencia geográficamente arraigada y específica del lugar. Surgen contradicciones más profundas cuando acuerdos institucionales como el Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles, el TLCAN y la Unión Europea, dirigidos a facilitar la acumulación de capital, provocan sus propias resistencias regionales incluso en el mismo corazón del capitalismo. Los partidos políticos se dividen y surgen curiosas coincidencias de intereses entre, por ejemplo, la izquierda del Partido Laborista británico y el movimiento fascista de Le Pen en Francia.

El renacimiento de la política vinculada al lugar tiene claramente su lado desagradable. El estereotipo que se crea de otros lugares es una de las formas más viciosas de tensión presentes en los medios de comunicación (para hacerse una idea solamente hay que leer las descripciones que se hacen de los franceses en un tabloide londinense como *The Sun*). Definir al «otro» de una manera excluyente y estereotipada es el primer paso hacia la autodefinición. El redescubrimiento del lugar, como muestra el caso de Heidegger, plantea tanto peligros como oportunidades para la construcción de todo tipo de política progresista. La deconstrucción y el impulso posmoderno, como demuestra Edward Said en su estudio *Orientalism*[62],

---

[61] Véanse por ejemplo las recientes obras de J. Agnew y J. Duncan (eds.) *The Power of Place: Bringing Together the Geographical and Sociological Imaginations*, cit.; Mike Davis *et al.*, *Fire in the Hearth: The Radical Political Economy of Place in America*, *The Year Left*, vol. 4, Londres, Verso, 1990; G. Lilburne, *A Sense of Place: A Christian Theology of the Land*, cit.; A. Pred, «Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places», cit.; Elspeth Probyn, «Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990; Gillian Tindall, *Countries of the Mind: The Meaning of Place to Writers*, Londres, Hogarth Press, 1991.
[62] E. Said, *Orientalism*, cit.

proporcionan sin duda un medio de atacar el desastroso planteamiento estereotipado de otros lugares, pero en este aspecto, dentro de la obra global de la masa cultural hay un gran problema de perspectiva, representación y política pública que necesita desesperadamente ser abordado.

La política del lugar y del territorio, de la identidad local y la nación, de las regiones y las ciudades, nos ha acompañado desde hace mucho tiempo. También ha tenido mucha importancia en el marco del desarrollo geográfico desigual del capitalismo. Lo que resulta significativo es el redescubrimiento del lugar como un objeto del discurso en la retórica de la masa cultural y, a través de ello en la retórica de la política, en vez del hecho de que el mundo haya cambiado de alguna manera para hacer que la economía política o la política cultural del lugar sea más importante ahora que en el pasado. Sin embargo, realmente hay un sentido en el que esta última proposición también es cierta. A la vista del feroz encuentro de la compresión tiempo-espacio y de todas las reestructuraciones a las que nos hemos vistos expuestos en estos últimos años, la seguridad de los lugares se ha visto amenazada y el mapa del mundo se ha reorganizado como parte de un desesperado juego especulativo para continuar con la trayectoria de acumulación de capital. Semejante pérdida de seguridad fomenta una búsqueda de alternativas, una de las cuales se encuentra en la creación en el lugar de comunidades tanto imaginadas como tangibles. El tema de cómo crear un lugar, y qué tipo de lugar, resulta fundamental para la supervivencia económica y política. Si preguntamos a los alcaldes de Baltimore, Sheffield y Lille, veremos que esa exactamente ha sido su preocupación durante los últimos años. Y también aquí es donde la política de la masa cultural puede tener una considerable importancia. Porque si, como Marx insistía, al final de todo proceso de trabajo el resultado que obtenemos es el producto de lo que hemos imaginado previamente, entonces, el modo en que podemos imaginar las comunidades y los lugares del futuro y el modo en qué hablamos de ellos se convierte en parte del rompecabezas sobre cuál puede ser nuestro futuro. Rajneesh existía en la imaginación de alguien y cautivó las imaginaciones de muchos de los que estaban atrapados en el potencial movimiento humano, que trabajó duramente para convertirlo en el lugar temporal que fue. E incluso si, como sucede, existen muchas diferencias entre la imaginación y la realización, y toda una multitud de consecuencias imprevistas a las que oponerse y descartar en el camino, siempre está presente la cuestión de cómo imaginamos el futuro de los lugares y con qué seriedad invertimos en él.

Nuestros lugares futuros los haremos nosotros, pero no podemos hacerlos sin inscribir de múltiples maneras nuestras luchas en el espacio, el lugar y el entorno. Ese proceso está en marcha y cada uno de nosotros tiene su capacidad de acción respecto a él. Los lugares que nos han entregado

las generaciones anteriores –materiales, representacionales y simbólicos– también fueron construidos a través de luchas y esfuerzos sociales para crear lugares materiales, simbólicos e imaginarios, que encajaran en sus aspiraciones particulares y controvertidas. Una apreciación más adecuada de esos procesos –las dialécticas sociales y políticas del espacio, el lugar y el entorno– tiene mucho que enseñarnos sobre cómo construir futuros alternativos. Una capacidad renovada de reinterpretar la producción de la diferencia histórico-geográfica es un renovado paso previo para emancipar las posibilidades de construcciones futuras del lugar. Y liberar los lugares –material, simbólica y metafóricamente– es una parte inevitable de cualquier política socioecológica progresista.

CUARTA PARTE

JUSTICIA, DIFERENCIA Y POLÍTICA

PRÓLOGO A LA PARTE IV

La lucha por la emancipación y la autorrealización, por la libertad y la justicia, unida a las luchas sociopolíticas para emancipar espacios y liberar tiempo, por liberar lugares (la forma más paradigmática, las luchas por la liberación nacional) e incluso la retórica de un grupo ecologista como Earth First en pro de la emancipación de la naturaleza de las cualidades opresivas del control humano, han desempeñado un papel decisivo en la evolución de la geografía histórica humana, muy especialmente desde que el movimiento de la Ilustración cristalizó tantas emociones y deseos humanos alrededor de esas creencias y temas discursivos. Como señala Eagleton, nuestra geografía histórica «está inundada por el deseo de justicia y bienestar, clamando por el día del juicio»[1]. ¿Pero qué es esta cualidad llamada justicia? ¿Cuántos intentos pasados por crear una sociedad justa han desembocado en la tiranía o se han disuelto en la violencia, corrupción e injusticia? ¿Es incluso posible hablar alguna vez de la justicia como algo diferente al efecto de poder constestado en un lugar concreto y en un momento determinado?

Veamos el siguiente extracto de una novela de Tony Hillerman, *Sacred Clowns* que está situada en la tierra de los navajos. Chee, el policía de la tribu, dice:

> «Estamos ocupándonos de la justicia. De la retribución justa. Eso realmente es un concepto religioso. Diríamos que el policía de la tribu es una clase de religioso. Honra las costumbres tradicionales de su pueblo. Se le ha enseñado otra idea de justicia. Era un chico grande antes de que oyera hablar de “hacer que el castigo sea el adecuado para el crimen” o de “ojo por ojo, diente por diente”. En vez de ello estaba escuchando hablar de retribución de otro modo. Si haces daño a alguien, te sientas con su familia y determinas el daño y cómo arreglarlo. De esa manera restauras el *hozho*. Recuperas la armonía entre las dos familias. No hay demasiada diferencia con la habitual justicia americana. Pero ahora es diferente. Si alguien te hace daño por maldad […], entonces él es el que está fuera

[1] T. Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, cit., p. 363.

> del *hozho*. No se te enseña que deba ser castigado. Debería ser curado, que recuperara el equilibrio con lo que le rodea. Hermoso de nuevo […] en su interior. De vuelta a la armonía. Así es como ha sido educado este hipotético policía. No para valorar el castigo, sino para conceder valor a la curación. Así que ahora, ¿qué haces si tú eres este policía?»
>
> «Es difícil aplicar las soluciones normales del derecho de la calle cuando estás considerándolo así», dijo Janet.
>
> «Puede que el paisaje sea parte de la respuesta», dijo Chee. «Puede que haga que la respuesta sea un poco diferente»[2].

El paisaje (véase el capítulo 10) actúa como una regla nemotécnica, está vivo y tiene significados particulares sobre los que los nativos americanos habitualmente sustentan su sentido de identidad y valores colectivos; y en este caso habla de una cierta idea de justicia que tiene sus propias cualidades, integridades y significados. Chocan dos ideas completamente diferentes de justicia y retribución. ¿Significa esto que nunca puede haber una idea unitaria de justicia a la que podamos apelar?

La evidencia histórico-geográfica sugiere una inequívoca respuesta a esa pregunta. Al igual que el espacio, el tiempo y la naturaleza, la «justicia» es un conjunto de creencias, discursos e institucionalizaciones socialmente construidas que expresan, durante un tiempo, relaciones sociales y configuraciones de poder discutidas que están totalmente relacionadas con la regulación y el ordenamiento material de prácticas sociales en determinados lugares y durante un tiempo. Una vez constituida, la huella de una particular concepción discursiva de la justicia a lo largo de todos los momentos del proceso social se convierte en un hecho objetivo, cuyo alcance llega a todo el mundo. Una vez institucionalizado, un sistema de justicia se convierte en una «permanencia» a la que tienen que enfrentarse todas las facetas del proceso social.

Defender una particular definición de la justicia social siempre ha implicado, sin embargo, apelar a un criterio superior que defina qué teoría de la justicia social es más justa (esta es la pregunta que hace Chee). Se produce entonces un regreso infinito del razonamiento, al igual que se verifica, en la otra dirección, la relativa facilidad de la deconstrucción de cualquier idea de justicia social que puede significar lo que los individuos o los grupos, habida cuenta de sus múltiples identidades y funciones, consideran útil que signifique pragmática, instrumental, emocional, política o ideológicamente en un momento determinado.

Hay dos maneras de desarrollar el argumento. La primera es observar cómo están arraigados en el lenguaje los múltiples conceptos de justicia, lo cual nos conduce a las teorías del significado del tipo propuesto por Wittgenstein:

---

[2] Tony Hillerman, *Sacred Clowns*, Nueva York, HarperCollins, 1993.

> ¿Cuántas clases de frases hay? […] *Incontables*: incontables tipos diferentes de uso de lo que llamamos «símbolos», «palabras», «frases». Y esta multiplicidad no es algo fijo, algo que se da de una vez por todas: aparecen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos del lenguaje, como podemos decir, y otros se vuelven obsoletos y se olvidan […]. Aquí el término «*juego* del lenguaje» quiere poner de relieve el hecho de que *hablar* el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida […]. ¿Cómo *aprendimos* el significado de esta palabra (por ejemplo «bueno»)? ¿De qué clase de ejemplos? ¿En qué juegos del lenguaje? Entonces nos será más fácil ver que la palabra debe tener una familia de significados[3].

Desde esta perspectiva, la justicia social no es objeto de un acuerdo universal sobre su significado, sino una «familia» de significados, que pueden entenderse solamente por medio de la manera en que cada uno está arraigado en un determinado juego del lenguaje. Pero hay que señalar dos cosas sobre la formulación de Wittgenstein. La primera es que la apelación a una «familia» de significados sugiere determinado tipo de interrelación y que deberíamos prestar atención a lo que puedan ser esas relaciones. En segundo lugar, cada juego del lenguaje va unido al particular mundo social, comunicativo, experiencial y perceptual del que habla. El resultado es llevarnos a un punto de relativismo cultural, lingüístico o discursivo, aunque esté basado en las circunstancias materiales del sujeto. Entonces, también deberíamos prestar una cuidadosa atención a esas circunstancias materiales.

El segundo camino es admitir el relativismo de los discursos sobre la justicia, pero insistir en que los discursos son expresiones de poder social y que la «familia» de significados deriva su interrelación de las relaciones de poder presentes en diferentes formaciones sociales, así como entre las mismas. La versión más simple de esta idea es interpretar la justicia social como arraigada en los discursos hegemónicos de cualquier clase o facción dirigente. Esta es una idea que se remonta a Platón que, en la *República* (1965) hace que Trasímaco sostenga que

> toda clase dominante hace leyes en su propio interés, una democracia leyes democráticas, una tiranía leyes tiránicas y así todas; y al hacer estas leyes definen como «justo» para sus súbditos lo que es su propio interés, el de los gobernantes, y si alguien rompe sus leyes se le castiga como un «infractor». Eso es lo que quiero decir cuando digo que lo «justo» es lo mismo en todos los Estados: el interés de la clase dominante establecida […][4].

---

[3] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1967, Part I, 23 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 2008].

[4] Platón, *The Republic*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965 [ed. cast.: *La república*, Madrid, 2008].

Platón presentaba el argumento para refutarlo, pero Marx y Engels, ajenos al idealismo de Platón, lo reavivaban considerando que tenía una profunda fuerza histórica. Engels, por ejemplo, escribió:

> La vara utilizada para medir lo que es justo y lo que no lo es constituye la expresión más abstracta del propio derecho, es decir, de la *justicia* [...]. El desarrollo del derecho para los juristas [...] no es más que un esfuerzo por llevar las condiciones humanas, en la medida en que estén expresadas en términos legales, cada vez más cerca del ideal de justicia, de la justicia *eterna*. Y siempre esta justicia no es más que la expresión ideológica, glorificada, de las relaciones económicas existentes, bien desde el ángulo conservador, bien desde el revolucionario. La justicia de los griegos y romanos consideraba justa la esclavitud; la justicia de la burguesía en 1789 exigía la abolición del feudalismo aduciendo que era injusto. La concepción de la justicia eterna, por ello, varía no solo con el tiempo y el lugar, sino también con las personas de las que se ocupa. [...]. Aunque en la vida diaria [...] expresiones como correcto, equivocado, justicia y sentido del derecho se aceptan sin malentendidos incluso en referencia a cuestiones sociales, ellas crean [...] la misma confusión irremediable en la investigación científica de las relaciones económicas, que la utilización, por ejemplo, de la terminología de la teoría del flogisto para comprender la química moderna[5].

De esto se deduce que la «situacionalidad» o el «punto de vista» de quienquiera que haga el razonamiento es importante, si es que no determinante, para entender el particular significado que se da al concepto. Sentimientos de este tipo se han desarrollado mucho más, como veremos, en la literatura posmoderna. Pero hay un doble mensaje dentro de la formulación de Engels. Aunque las concepciones de la justicia puedan variar de acuerdo con el tiempo, el lugar y los individuos de los que trata, aceptar una particular concepción «sin malentendidos» puede proporcionar un poderoso discurso movilizador para la acción política (como, por ejemplo, en la Revolución Francesa).

Además, la proyección de significados particulares a lo largo del espacio del mundo como si tuvieran un significado universal ha tenido una gran importancia para dar forma a la geografía histórica global. Aquí encontramos una forma de particularismo militante, que se vuelve universal con toda clase de notables consecuencias. La Carta de Naciones Unidas, por ejemplo, consagra una declaración de derechos humanos universales, Amnistía Internacional persigue una política universalista, y el cumplimiento internacional de los contratos mercantiles impone la ruda justicia

[5] K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, volumen 1, Moscú, Progress Publishers, 1951, pp. 562-564 [ed. cast.: *Obras escogidas*, Moscú, Ediciones Progreso, 1969].

del mercado dondequiera que el capitalismo y el intercambio de mercancías hacen negocios. Las ideas de rectitud, equidad, justicia, están tan firmemente afianzadas en nuestro vocabulario, que parece que carecemos de poder para tomar cualquier decisión política sin apelar a ellas.

La cuestión de la justicia cae de lleno en medio de la tensión entre la particularidad y el universalismo, y lo hace de tal manera que resulta imposible (política así como teórica y empíricamente) permanecer hospedado de forma segura en cualquiera de los extremos de esa polaridad. El resultado es, por decirlo suavemente, profundamente curioso. La justicia parece ser un concepto fundacional que es totalmente indispensable para la regulación de los asuntos humanos (para trasladar, por ejemplo, las «leyes naturales» de la competencia, adaptación, cooperación y transformación medioambiental a formas colectivas de esfuerzo humano, utilizando el lenguaje del capítulo 8). Sin embargo, el concepto fundacional se supone que no tiene ningún fundamento salvo como un efecto arbitrario de un poder arbitrario en lugares y tiempos determinados. Aunque, como el espacio, el tiempo, el lugar y el entorno, la justicia susceptible de estar socialmente constituida y producida, no parece existir una manera fácil de salvar el abismo existente entre universalismo/particularidad, entre sistematicidad/arbitrariedad y entre necesidad/contingencia.

Pero hablar de un tipo determinado de orden social alternativo es explorar un mundo posible en el que las maneras alternativas de construir e institucionalizar la justicia sean también posibles. La idea de mundos posibles se la debemos a Leibniz que, como se mostraba en el capítulo 10, la utilizó para establecer la teoría relacional del espacio-tiempo. Aquí hay un útil paralelismo para entender cómo puede funcionar una teoría relacional de la justicia. Un utopismo de la forma espacial (a menudo tomado como indicador de una sociedad justa) es tan absoluto (y autoritario) como cualquier cosa que proponía Newton (y es interesante señalar los lenguajes paralelos de Sir Thomas More y Newton respecto a las cualidades absolutas del espacio). Por la misma razón, el absolutismo discursivo respecto a la naturaleza de la justicia es igualmente autoritario. Así, pues, ¿qué tipo de utopismo *es* posible o, más directamente, cómo puede el imaginario humano respecto a una sociedad justa desempeñar un papel creativo en la política anticapitalista? Esta es la decisiva cuestión que Henri Maler tan brillantemente trae de vuelta como un motivo central de la búsqueda de Marx de una política y una retórica anticapitalista[6].

En los ejemplos que vienen a continuación ofrezco ideas sobre cómo se podría salvar este problema de una manera que fuera consistente con una perspectiva relacional y dialéctica del proceso social. Espero que el

---

[6] Henri Maler, *Convoiter l'impossible: L'utopie avec Marx, malgre Marx*, París, Editions Génin, 1955.

resultado sea posibilitar la utilización de los poderes movilizadores de la búsqueda de la justicia no como una simple cuestión de pragmatismo u oportunismo, sino como un modo basado en principios de hablar sobre la necesidad de regular las relaciones humanas y nuestras empresas colectivas de manera que se alcance un determinado conjunto de objetivos bajo un determinado conjunto de condiciones ecológicas, históricas y geográficas. Pero entender la incrustación de ideas particulares de justicia en procesos particulares es decisivo para esa empresa. Por ello, aunque ninguna sociedad puede actuar sin un concepto de justicia que funcione y sea viable –de la misma manera que no puede prescindir de conceptos viables de espacio, tiempo, lugar y naturaleza– el principal centro de atención tiene que estar en la manera en que estos conceptos quedan constituidos a través de prácticas sociales. La consecuencia, como espero mostrar claramente en el ensayo final, es que un utopismo de los procesos se diferencia radicalmente de un utopismo de la forma. La consecuencia de la perspectiva dialéctica/relacional es que la primera merece ser perseguida con todos los recursos intelectuales a nuestra disposición, mientras que la segunda debe rechazarse por negarse a sí misma.

12
RELACIONES DE CLASE, JUSTICIA SOCIAL Y GEOGRAFÍA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Resulta difícil analizar la política de la identidad, el multiculturalismo, la «otredad», y la «diferencia» abstrayéndolas de las circunstancias materiales y del proyecto político. Por ello, situaré mi análisis en el contexto de una problemática particular –la de la búsqueda de un orden social «socialmente justo»– dentro de la particulares circunstancias materiales que prevalecen en Estados Unidos en la actualidad.

I. Hamlet, Carolina del Norte

En el pequeño pueblo de Hamlet, Carolina del Norte (población aproximada 6.000 personas), hay una planta procesadora de pollos propiedad de Imperial Foods, que se estableció allí en la década de 1980. Organizada sobre una base de producción en cadena con una gestión industrial de bajo coste, la producción de pollos se ha convertido en un gran negocio. Para muchos de los pobres de Estados Unidos (golpeados por el descenso de los ingresos en estas dos últimas décadas) el pollo se ha convertido en una importante fuente de proteínas y las preocupaciones por la salud han llevado incluso a los ricos a compartir su sabor en toda clase de recetas culinarias. En consecuencia, durante la década de 1980 el consumo de carne de pollo se multiplicó por dos para igualar y sobrepasar al de la carne de vacuno. El negocio creció rápidamente y se consolidó cada vez más; lo que era una cuestión de producción en granjas familiares se convirtió de la noche a la mañana en una gran agroindustria en la que una veintena de empresas acabaron controlando más de las tres cuartas partes de la producción, ahora valorada en más de 20 millardos de dólares anuales. La industria del pollo se extiende en un gran arco que va desde la costa este de Maryland, pasando por las dos Carolinas, para adentrarse en el sur hasta la región tejana del Panhandle. En este llamado «Cinturón del pollo» los ingresos agrícolas están dominados por la industria y en algunos Estados –el principal ejemplo es Arkansas– la industria es la principal fuente de empleo y de producción de riqueza. Con un peso económico de

esa clase, la influencia política no puede estar muy a la zaga. En el estado de Arkansas, el entonces gobernador Bill Clinton perdió su primera reelección en gran parte debido a que se había enfrentado a Tyson Foods, el mayor productor de pollos del mundo. Su reelección como gobernador y, algunos dicen, su final transición hacia la Casa Blanca, dependió mucho de llegar a un compromiso, o de ganarse el favor de Don Tyson, el autoproclamado rey del negocio del pollo, cuyo principal activo, aparte de organizar la matanza de veintinueve millones de pollos a la semana (el doble de la segunda empresa del mercado, ConAgra) y de tener una empresa que ocupa el puesto número cien en la lista de las quinientas grandes empresas que publica *Fortune*[1], es haber proporcionado un sospechoso apoyo y consejo a varias influyentes figuras del gobierno de Clinton.

Las condiciones dominantes dentro de la industria de la cría de pollos no son muy salubres. La salmonella es un peligro endémico, los problemas de contaminación son enormes y la descripción de las condiciones de la producción puede provocar la ira de cualquiera que solamente sea medianamente sensible a los derechos de los animales. Como industria auxiliar a la cría de pollos hay una industria de procesado que da trabajo a 150.000 personas en unas 250 fábricas, la mayor parte situadas en pueblos muy pequeños en zonas rurales a lo largo del «Cinturón del pollo». Y aunque se han realizado algunos intentos para que el proceso de producción sea más humano para los pollos, la industria no se ha preocupado por hacer demasiado por sus trabajadores.

El martes 3 de septiembre de 1991, el día siguiente a la «fiesta del trabajo» en Estados Unidos, la planta de Imperial Foods en Hamlet sufrió un incendio. Muchas de las salidas estaban cerradas. Murieron veinticinco de los doscientos trabajadores empleados en la planta y cincuenta y seis más sufrieron heridas graves.

Fue un catastrófico accidente industrial, por lo menos para los estándares de cualquier país industrial avanzado, pero también reveló, como descubrió D. Struck, uno de los pocos periodistas que investigó el desastre, algunas verdades muy duras sobre «la última industria que se ha impuesto en el sur de Estados Unidos»[2]. Los empleados de la planta empezaban con un salario mínimo (4,25 dólares a la hora) y después progresaban hasta los 5,60, lo que se traduce en un salario semanal de menos de 200 dólares que está por debajo de la línea de la pobreza para una familia con hijos. Pero en Hamlet hay pocas o ninguna alternativa de empleo y, para esta ciudad en concreto,

---

[1] Douglas Frantz, «How Tyson Became the Chicken King», *The New York Times*, 28 de agosto de 1994.

[2] D. Struck, «South's Poultry Plants Thrive, Feeding on Workers' Needs», *Baltimore Sun*, 8 de septiembre de 1991.

como para muchas otras en el «Cinturón del pollo», la planta es un vital activo económico precisamente porque «para mucha gente cualquier clase de empleo es mejor que no tener ninguno». Los que viven en esta clase de pueblos rurales relativamente aislados son, en consecuencia, una presa fácil para una industria que busca una mano de obra barata, sin organizar, y fácilmente controlable[3]. Struck continúa su relato de la siguiente manera:

> Los trabajadores de la planta de Imperial Foods describen degradantes condiciones de trabajo con pocas prestaciones y ninguna seguridad laboral. Los empleados dicen que rutinariamente eran insultados por los capataces. En la cadena de producción solamente se permitía una pausa para ir al servicio. Un solo día libre requería el permiso del médico. Cualquier infracción se apuntaba como una «incidencia» y a la quinta el trabajador era despedido. «Los supervisores te trataban como si no fueras nada y todo lo que querían que hicieras era sacar adelante los pollos», dijo Brenda MacDougald, de 36 años y que había estado dos años trabajando en la planta. «Trataban a la gente como a perros», manifestó un resentido Alfonso Anderson. Peggy, su mujer de 27 años, murió en el incendio. A pesar de sus quejas había estado trabajando allí durante once años. «Por aquí hay que tragar muchas cosas si quieres conservar un empleo», dijo luchando contra las lágrimas.

Carolina del Norte, como estado, hace mucho tiempo que tiene por costumbre ofrecer abiertamente niveles salariales bajos, un acogedor clima para los negocios y una legislación del «derecho al trabajo», que mantiene a raya a los sindicatos, como el aliciente para atraer un empleo industrial de ese mismo tipo. Se calcula que la industria avícola en su conjunto aporta más de 1,5 millardos de dólares anuales a la economía del estado. En Carolina del Norte, el «acogedor clima para los negocios» se traduce en no cumplir las leyes sobre salud y de seguridad laboral. El estado «solamente tiene catorce inspectores de salud y veintisiete inspectores de seguridad laboral, ocupando el último lugar en el ranking nacional en relación al número de inspectores [114] recomendado por las directrices federales». Se supone que el personal federal, bajo mandato del Congreso, aporta la diferencia, pero ninguno de ellos ha visitado las plantas de Carolina del Norte en los últimos años. La planta de Hamlet, por ello, no había sido inspeccionada en sus once años de funcionamiento. «No había extintores de incendios, ningún sistema de bocas de agua ni salidas de emergencia». Otras plantas del estado pocas veces han sido inspeccionadas y mucho menos denunciadas por incumplimiento de la normativa vigente, aunque los incendios han sido frecuentes y el índice de accidentes laborales supera casi en tres veces la media nacional.

---

[3] Véase Jennifer Toth, «Meanwhile, in other South», *Business Week*, 27 de septiembre de 1993.

Este hecho provoca un cierto número de convincentes reflexiones. La primera de todas es que se trata de una industria *moderna* (es decir, recientemente establecida), cuyas condiciones de empleo podrían figurar fácilmente en el capítulo «La jornada de trabajo» de *El capital* de Marx (publicado en 1867) sin que se notara la diferencia. Sin duda no es un buen augurio para el «triunfalismo del libre mercado», que actualmente sufrimos, cuando se dirige la mirada hacia el este, que se pueda hacer tan fácilmente una triste equiparación entre los niveles de explotación en Gran Bretaña en el siglo XIX y las condiciones de empleo en una industria recientemente establecida en el más poderoso de los países capitalistas industrialmente avanzados del mundo. En cuanto al propio suceso, la comparación más evidente en Estados Unidos es el incendio de la Triangle Shirtwaist Company de 1911 en el que murieron ciento cuarenta y seis empleados. Este último provocó una manifestación de 100.000 personas en Broadway, y posteriormente se convirtió en *cause celèbre* para que el movimiento obrero luchara por la mejora de las condiciones de seguridad en el trabajo. Sin embargo, como señala Osha Davidson, «a pesar de una mareante matriz de leyes, regulaciones y normas promulgadas para proteger a los trabajadores, la mayoría de los trabajadores de Imperial murieron como lo habían hecho las mujeres de Nueva York: golpeando desesperadamente unas salidas de incendio cerradas o bloqueadas»[4].

La segunda reflexión es que deberíamos prestar una detallada atención a las estructuras industriales que se desarrollan en emplazamientos rurales y en pueblos pequeños de Estados Unidos, porque es aquí donde el declive del empleo agrícola en la última década más o menos (por no hablar de la serie de bancarrotas de explotaciones agrícolas) ha dejado detrás un ejército industrial de reserva relativamente aislado (de nuevo de la clase que Marx describía tan bien en *El capital*; véase el capítulo 25, apartado 5, por ejemplo), que es mucho más vulnerable a la explotación que su contraparte urbana. La industria en Estados Unidos ha utilizado desde hace mucho tiempo la dispersión espacial y el aislamiento geográfico de los empleados como uno de sus principales mecanismos de control laboral (algo evidente en la industria avícola y de procesado de carne, aunque este principio también se aplica en la industria electrónica y en otras supuestamente ultramodernas). Pero las recientes transformaciones de la organización industrial, las flexibles opciones de localización y la desregulación, se han convertido en una forma totalmente descarnada de explotación coercitiva que en su forma organizativa es prefordista más que posfordista. El resultado en Carolina del Norte, por ejemplo, es producir un contraste espectacular entre el muy pregonado e investigado «Research Triangle

[4] Osha Gray Davidson, «It's still 1911 in America's Rural Sweatshops», *Baltimore Sun*, 7 de septiembre de 1991.

Park», formado por empresas de alta tecnología del campo de la información, y el mundo radicalmente diferente y en gran medida ignorado de enclaves rurales desperdigados dotados de plantas industriales dedicadas a la producción avícola situados a una hora de camino.

Esto conduce a una tercera reflexión respecto al desmantelamiento, mediante la desindustrialización y la reorganización industrial de las dos últimas décadas, de muchas de las fuerzas e instituciones de las formas de poder «tradicionales» (es decir, obreras y sindicales) de la clase trabajadora. La dispersión y creación de un gran número de nuevos empleos en escenarios rurales ha facilitado el control capitalista sobre el trabajo a la búsqueda de mano de obra no sindicada y maleable. Los sectores industriales de las ciudades importantes, que siempre han sido más vulnerables ante las expresiones organizadas de descontento o ante la regulación política, han sido reducidos a zonas de elevado desempleo (ciudades como Chicago, Nueva York, Los Ángeles o Baltimore han visto como el empleo industrial se reducía a la mitad en los últimos veinte años) o a industrias no organizadas de trabajo esclavo. Las zonas no financieras de los centros de las ciudades, que con tanta razón fueron objeto de una gran atención en el pasado, se han convertido cada vez más en centros de *des*empleo y *opresión* (del tipo que condujo a la reciente explosión en Los Ángeles) en vez de ejemplos de *explotación* del trabajo y de organización política de la clase trabajadora de corte clásico.

Pero la cuestión inmediata sobre la que quiero llamar la atención es la falta general de una respuesta política a este catastrófico acontecimiento. Mientras que a comienzos del siglo XX el incendio de la Triangle Shirtwaist Company provocó una masiva manifestación de protesta en Nueva York, a finales del siglo XX el incendio en Hamlet, Carolina del Norte, apenas recibió atención por parte de los medios de comunicación y de los círculos políticos, aunque algunos grupos sindicales y organizaciones políticas (como la Jackson Rainbow Coalition) trataron de presentarlo como una cuestión de urgencia ética y moral. Sin embargo, en septiembre de 1991 el interés estaba en las audiencias para la nominación de Clarence Thomas como miembro del Tribunal Supremo, que en cambio se convirtieron en un importante foco de agitación y acción política, así como de debate en los medios de comunicación. Hay que señalar que estos debates públicos se centraban en cuestiones importantes relativas a las relaciones de la raza y del género en un contexto *profesional* más que de *clase trabajadora*. También es útil contrastar los acontecimientos en Hamlet, Carolina del Norte, con los que se produjeron en Los Ángeles, caso en el que la *opresión* mostrada en el apaleamiento de Rodney King en una autopista y la absolución de los policías implicados desencadenó una virtual sublevación urbana de los desfavorecidos, mientras que la muerte de veinticinco personas debida a su *explotación* en una fabrica rural no provocó prácticamente ninguna reacción.

Estos contrastes se vuelven incluso más significativos cuando se observa que de las veinticinco personas que murieron en el incendio de Hamlet, dieciocho eran mujeres y doce afroamericanos. Este no es, aparentemente, un perfil inusual de la estructura del empleo en el «Cinturón del pollo», aunque en el sector de la Panhandle tejana, en concreto los hispanos habitualmente sustituyen a los afroamericanos. Resulta evidente que el elemento común que atraviesa en este caso los aspectos de raza y de género es el de la clase, y no resulta difícil sacar la inmediata conclusión de que una sencilla y tradicional forma de política de clase podría haber protegido los intereses de las mujeres y las minorías, así como los de los varones blancos. Esto a su vez plantea importantes cuestiones sobre exactamente qué clase de política, qué definición de justicia social y de la responsabilidad ética y moral, es la adecuada para proteger a estos sectores explotados de la población al margen de su raza y género. La tesis que analizo aquí es que fue una cruda política explotadora de clase la que creó una situación en la que un accidente (un incendio) pudo tener las consecuencias que tuvo. Struck llegaba a la conclusión de que lo que sucedió en Hamlet, Carolina del Norte, fue «un accidente a la espera de producirse».

Podemos considerar, en primer lugar, la historia general de la seguridad en el trabajo y de las prácticas y normativas reguladoras vigentes en Estados Unidos. Las luchas obreras alrededor de acontecimientos como el incendio de la Triangle Shirtwaist Company pusieron la seguridad y la salud ocupacional en el primer plano de la agenda política durante la década de 1920, y una característica fundamental de la coalición del *New Deal* de Roosevelt, que incluía a los sindicatos, fue tratar de satisfacer algunas exigencias mínimas en este tema sin distanciarse de los intereses empresariales. El Consejo Nacional de Relaciones Laborales adquirió competencias para regular el conflicto de clase en el lugar de trabajo (incluyendo los conflictos sobre seguridad), así como para especificar las condiciones legales bajo las que se podían crear sindicatos (que a menudo asumirían directamente los temas de salud y seguridad). Pero no fue hasta 1970, cuando un Congreso con mayoría demócrata consolidó la dispersa legislación que se había acumulado desde los días del *New Deal* en la organización de la Occupational Safety and Health Administration (OSHA) [Administración de Salud y Seguridad Ocupacional] con poderes reales para regular las prácticas empresariales en el centro de trabajo. Hay que señalar que esta legislación era parte de un paquete de reformas que pusieron en marcha la Environmental Protection Agency (EPA) [Agencia de Protección Ambiental], la Consumer Product Safety Commission [Comisión de Seguridad de Productos de Consumo], la National Traffic Safety Commission [Comisión Nacional del Seguridad del Tráfico] y la Mine and Safety Health Administration [Administración de Minas y Seguridad de la Salud], que en su conjunto señalaron a principios

de la década de 1970 una disposición mucho mayor de un Congreso controlado por los demócratas para promulgar legislación que ampliara los poderes del Estado con el fin de intervenir en la economía (a pesar de haber un presidente republicano).

Creo que es importante reconocer las condiciones que llevaron al Partido Demócrata, un partido que a partir del *New Deal* intentó absorber los intereses de la clase trabajadora, si bien sin representarla y mucho menos ser su instrumento activo, a promulgar una legislación con ese carácter intervencionista. Esta legislación no era, de hecho, un resultado de la política de alianzas de clase y de los sectores que habían creado el *New Deal*, sino que llegó al final de una década en la que la política había pasado de fomentar programas universales (como la seguridad social) a programas especialmente encaminados a ayudar a regenerar los centros de las ciudades (por ejemplo, el programa Model Cities y la financiación federal de programas de viviendas), a prestar asistencia a los ancianos o a los especialmente desheredados (por ejemplo, Medicare y Medicaid), y que estaban dirigidos a grupos especialmente desfavorecidos de la población (Headstart and Affirmative Action). Este cambio desde el universalismo a la concentración sobre grupos determinados inevitablemente creó tensiones entre los grupos y contribuyó a fragmentar en vez de consolidar cualquier sentido general de una alianza de clase progresista. Cada bloque de legislación aprobado a principios de la década de 1970 apelaba a un grupo diferente (sindicatos, medioambientalistas, grupos de defensa de los consumidores, etcétera). No obstante, el efecto final fue crear una amenaza creíble de intervención en la economía verdaderamente universal por parte de muchos grupos de interés y en determinados casos –la OSHA en particular– en el terreno de la producción.

Este último es evidentemente un territorio muy peligroso para aventurarse en él. Mientras que se acepta, incluso por parte de los más recalcitrantes intereses capitalistas, que el Estado siempre tiene un papel fundamental para asegurar el adecuado funcionamiento del mercado y el respeto de los derechos a la propiedad privada, las intervenciones en esa «oculta estancia» de la producción en donde reside la secreta producción de beneficios, siempre encuentra una profunda resistencia, como hace mucho tiempo señaló Marx, por parte de los intereses de la clase capitalista[5]. Esta incursión sobre el sagrado terreno de las prerrogativas empresariales provocó una inmediata respuesta política. Thomas Edsall señaló con precocidad su dirección:

> Durante la década de 1970, las empresas refinaron su habilidad para actuar como una clase, dejando de lado sus instintos competitivos en favor de una acción conjunta, cooperativa, en el terreno legislativo. Las

---

[5] K. Marx, *Capital*, cit.

> empresas individuales, en vez de competir entre sí a la búsqueda únicamente de favores especiales [...], optaron predominantemente por una estrategia política empresarial común dirigida a derogar los decretos que protegían el consumo y la reforma de la legislación laboral y a promulgar una legislación fiscal, reguladora y antimonopolista favorable.

Al actuar como una clase durante las décadas de 1970 y 1980 los empresarios utilizaron cada vez más su poder financiero y su influencia (especialmente a través de los comités de acción política) para capturar eficazmente al Partido Republicano como su instrumento de clase y forjar una coalición contra todas las formas de intervención del gobierno (salvo las que eran en su favor), así como en contra del Estado del bienestar (representado por los gastos e impuestos del gobierno). Esto culminó con las iniciativas políticas del gobierno de Reagan, que se centraron

> en una campaña generalizada para reducir el alcance y el contenido de la regulación federal de la actividad industrial, del medioambiente, del lugar de trabajo, de la asistencia sanitaria y de la relación entre comprador y vendedor. La campaña de la Administración de Reagan en pro de la desregulación se llevó a cabo mediante profundos recortes presupuestarios que redujeron la capacidad de aplicación de las normas; mediante el nombramiento de personal con ideas antirreguladoras y orientado hacia las empresas y, finalmente, mediante la potenciación de la Office of Management and Budget [Oficina de Gestión y Presupuesto], que contaba con una autoridad sin precedentes para retrasar regulaciones importantes, imponer revisiones de calado de las propuestas reguladoras y a través de prolongados análisis de coste/beneficio, acabar efectivamente con un amplio abanico de iniciativas reguladoras[6].

Esta disposición del Partido Republicano para convertirse en el representante de «su electorado de la clase dominante» durante este periodo contrastaba con la actitud «ideológicamente ambivalente» del Partido Demócrata, que se explica porque «sus lazos con los diversos grupos sociales son difusos sin que ninguno de ellos –mujeres, negros, trabajadores, ancianos, hispanos, organizaciones políticas urbanas– sobresalga claramente entre los demás»[7]. Además, la dependencia de los demócratas de las contribuciones del «gran capital» hizo que muchos de ellos fueran muy vulnerables a la influencia directa de los intereses empresariales.

El resultado fue bastante previsible. Cuando una fuerza de clase relativamente coherente se encuentra con una oposición fragmentada que ni siquiera puede concebir sus intereses en términos de clase, el resultado

---

[6] Thomas Edsall, *The New Politics of Inequality*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1984, p. 217.
[7] *Ibid*., p. 235.

no ofrece duda. Instituciones como el National Labor Relations Board (NLRB) [Consejo Nacional de Relaciones Laborales] y la OSHA quedaron paralizadas o puestas del revés para encajar con los programas de las empresas en vez de con los de los trabajadores. Kim Moody señala, por ejemplo, que en 1983 hacía falta una media de seiscientos veintisiete días para que el NLRB tomara una decisión sobre una práctica laboral injusta, lo que supone un tiempo imposible de esperar si la práctica injusta supone el despido y la persona despedida no tiene recursos para mantenerse durante ese tiempo[8]. Este clima político y administrativo de total indiferencia por las leyes que regulan los derechos laborales y la salud y la seguridad en el trabajo fue el que estableció el escenario para ese «accidente a la espera de producirse» en Hamlet, Carolina del Norte.

La falta de expresión de una ira política similar a la que se produjo en 1911 tras el incendio de la Triangle Shirtwaist Company en la ciudad de Nueva York, también merece algún comentario. Un acontecimiento similar en un escenario rural relativamente remoto planteaba problemas logísticos inmediatos para que se produjera en el propio lugar una masiva respuesta política (como la manifestación de protesta en Broadway), lo que pone de manifiesto la eficacia de las estrategias capitalistas de dispersión geográfica, lejos de emplazamientos politizados en las ciudades, como medio de control de la mano de obra. El único camino para conseguir una respuesta política generalizada se encuentra en una amplia cobertura de los medios de comunicación y en un debate público de envergadura, algo que dada la tecnología de las comunicaciones modernas es una posibilidad muy real. Pero aquí entraron en juego otros dos elementos de la situación que había en 1991. El primero, que las condiciones de difusión de cuestiones políticas por parte de los medios de comunicación han cambiado, haciendo que el vídeo del apaleamiento de Rodney King y la telenovela de las audiencias de Clarence Thomas sean mucho más poderosas como iconos políticos que los estáticos cuadros de las consecuencias del incendio en Carolina del Norte (volveremos a este tema de nuevo en el capítulo 13). En segundo lugar, no solo las instituciones de la clase trabajadora que podían haber defendido la causa estaban muy debilitadas, tanto en su capacidad de reacción como en su acceso a los medios de comunicación, sino que la idea misma de todo tipo de política de la clase trabajadora estaba igualmente a la defensiva (si es que no directamente desacreditada en ciertos círculos «radicales»), incluso a pesar de que durante las dos décadas anteriores los intereses de clase capitalista y un Partido Republicano cada vez más cautivo de esos mismos intereses hubieran estado librando una lucha de clases generalizada y sin trabas contra los sectores más desfavorecidos de la población.

---

[8] Kim Moody, *An Injury to One*, Londres, Verso, 1988, p. 120 y capítulo 6.

Este debilitamiento de la política de la clase trabajadora en Estados Unidos desde mediados de la década de 1970 puede remitirse a muchas causas, que no pueden examinarse aquí con detalle. Pero una característica que ha contribuido a ello ha sido la creciente fragmentación de la política «progresista» alrededor de temas especiales y el ascenso de los así llamados nuevos movimientos sociales, que se centran en el género, la raza, la etnicidad, la ecología, la sexualidad, el multiculturalismo, la comunidad, etcétera. Estos movimientos a menudo se convierten en una alternativa práctica para el tipo tradicional de política de clase y, en algunos casos, han mostrado una hostilidad abierta hacia esta.

Creo que aquí resulta instructivo señalar que por lo que yo sé, ninguna de las instituciones asociadas con estos nuevos movimientos sociales consideró adecuado comprometerse políticamente con lo que sucedió en Hamlet. Las organizaciones de mujeres, por ejemplo, estaban muy preocupadas por la cuestión del acoso sexual y se movilizaron contra el nombramiento de Clarence Thomas, aunque fueron principalmente mujeres las que murieron en el incendio de Carolina del Norte y son las mujeres las que continúan soportando un enorme grado de explotación en el «Cinturón del pollo». Y aparte de la coalición Rainbow y de Jesse Jackson, las organizaciones afroamericanas e hispanas también se mantuvieron extrañamente silenciosas sobre la cuestión, mientras que algunos ecologistas (especialmente los defensores de los derechos de los animales) mostraron más simpatía por los pollos que por los trabajadores. El tono general en los medios de comunicación, por lo tanto, fue cultivar el sensacionalismo del horror del «accidente», pero no investigar en absoluto sus orígenes y ciertamente no señalar a los intereses de la clase capitalista, al partido Republicano, a los fracasos del estado de Carolina del Norte o a la OSHA, como cómplices de un acontecimiento criminalmente negligente.

II. La muerte posmoderna de la justicia

De acuerdo con la mayoría de los significados que el sentido común otorga a la palabra, muchos de nosotros aceptaríamos que las condiciones en las que trabajaban hombres, mujeres y minorías en la planta de Hamlet eran socialmente injustas. Sin embargo, hacer semejante afirmación supone que hay algunas normas universalmente acordadas en cuanto a lo que queremos o debemos entender por el concepto de justicia social y que no existe una barrera, al margen de las normales ambigüedades y confusiones, para aplicar toda la fuerza de un principio tan poderoso a las circunstancias de Carolina del Norte. Pero en estos tiempos «posmodernos», «universalidad» es una palabra que conjura dudas y sospechas, incluso una neta

hostilidad; en nuestros días, la creencia de que las verdades universales son reconocibles y aplicables como criterios para la acción político-económica se considera a menudo como el pecado capital del «proyecto de la Ilustración» y de la modernidad «totalizadora» y «homogeneizadora» que supuestamente generó.

La consecuencia de la crítica posmoderna del universalismo ha sido hacer que cualquier aplicación del concepto de justicia social sea problemática. Y hay un evidente sentido en el que este cuestionamiento del concepto no es solamente adecuado sino que resulta imperativo: demasiados pueblos coloniales han sufrido a manos de la particular justicia del imperialismo occidental, demasiados afroamericanos han sufrido la justicia del hombre blanco, demasiadas mujeres la impuesta por un orden patriarcal y demasiados trabajadores la justicia impuesta por los capitalistas, como para que el concepto resulte más que problemático. ¿Pero esto implica que el concepto sea inútil o que calificar de «injustos» a acontecimientos como los de Hamlet no tenga más fuerza que la de una queja localizada y contingente?

La dificultad de trabajar con el concepto se ve agravada además por la variedad de interpretaciones idealistas y filosóficas asignadas al término a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Hay muchas teorías de la justicia social en competencia y cada una tiene sus fallos y sus fortalezas. Las perspectivas igualitarias, por ejemplo, entran inmediatamente en el problema de que «no hay nada más desigual que el tratamiento igual de los desiguales» (la modificación de las doctrinas de la igualdad de oportunidades en Estados Unidos por necesidades de la acción afirmativa, por ejemplo, ha reconocido la fuerza histórica de ese problema). Las teorías de la ley positiva (lo que diga la ley es justo), las perspectivas utilitarias (el mayor bien para el mayor número), el contrato social y las perspectivas del derecho natural, unidas a las diversas interpretaciones de la justicia, intuicionistas, de la privación relativa y otras, compiten por nuestra atención, dejándonos con el rompecabezas: *¿qué* teoría de la justicia social es la más justa desde el punto de vista social?

La justicia social, pese a todo el universalismo al que pueden aspirar los proponentes de una determinada versión de la misma, hace mucho que ha resultado ser un conjunto de conceptos bastante heterogéneo. Además, la «situacionalidad», la «otredad» y la «posicionalidad» (normalmente entendidas en primera instancia en términos de clase, género, raza, etnicidad, preferencia sexual y comunidad, aunque en algunas formulaciones incluso estas categorías levantan sospechas) también se convierten en elementos cruciales a la hora de definir cómo surgen discursos diferenciados particulares (ya traten de justicia social o de cualquier otra cosa) y cómo estos se utilizan como parte del juego del poder. No puede haber ninguna concepción universal de la justicia a la que podamos apelar como concepto

normativo para evaluar un acontecimiento, como por ejemplo el incendio en la planta de Imperial Foods. Sobre la justicia solamente hay concepciones y discursos particulares, en competencia, fragmentados y heterogéneos, que surgen de las situaciones particulares de los que están implicados.

La tarea de la deconstrucción y de la crítica posmoderna es revelar cómo *todos* los discursos sobre la justicia social ocultan relaciones de poder. El resultado de esta extensión posmoderna de la línea argumental de Engels (véase el Prólogo a la Parte IV) está bien descrita por Stephen White. Los posmodernos sostienen que

> estamos demasiado dispuestos a aplicar la palabra «justo» a acuerdos cognitivos, éticos y políticos que se entienden mejor como fenómenos del poder y a oprimir, descuidar, marginar y sancionar otros. En la tarea de desenmascarar semejantes afirmaciones, los intelectuales posmodernos suponen que su trabajo sirve a alguna idea de justicia más válida, si bien no especificada. Esto puede constatarse en la declaración de Derrida de que «la deconstrucción es la justicia», pero también en su advertencia de que no se puede hablar directamente de la justicia ni experimentarla. Al responder al sentido de la responsabilidad para con la otredad, uno sirve a la justicia pero lo hace con un sentido del carácter infinito, abierto, de la tarea[9].

Sin embargo, el resultado es producir «un mundo bipolar bastante simple: los deconstruccionistas y otros posmodernos, que luchan por la justicia, y los teóricos de la ética y la política tradicionales, que son los ideólogos de órdenes injustos». Y esto a su vez produce un grave dilema para todas las formas posmodernas de argumentación:

> Por un lado, su proyecto epistemológico es desinflar todos los esfuerzos totalistas, universalistas, de teorizar sobre la justicia y el buen vivir y, sin embargo, por otro, su proyecto práctico es generar una resistencia efectiva ante los actuales peligros de los procesos de racionalización totalizadora, universalizadora, presentes en la sociedad. En resumen, la fuente de mucha injusticia en la sociedad contemporánea se percibe como general y sistemática; la respuesta, sin embargo, se prohíbe a sí misma afrontar normativamente el problema a un nivel comparable empleando una teoría de la justicia, que ofrezca principios sustantivos universalmente válidos. De ese modo, la reflexión posmoderna parece negarse a sí misma justamente la clase de armamento normativo capaz de conducir a una lucha exitosa[10].

---

[9] Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 115-116.
[10] *Ibid*.

Podemos ver exactamente cómo surge esta dificultad en las circunstancias que condujeron a los acontecimientos de Hamlet. Cuando las empresas se organizaban como una clase para oponerse a la regulación gubernamental y al Estado del bienestar (con sus nociones dominantes de racionalidad social y de redistribuciones justas) lo hacían en nombre de la regulación desleal e injusta de los derechos de propiedad privada y de la tributación injusta sobre los frutos de la actividad empresarial en mercados que funcionan libremente. Como colofón moral, los ideólogos del capitalismo de libre mercado (desde Adam Smith en adelante) han sostenido desde hace mucho tiempo que el mejor modo de lograr el resultado justo es a través de mercados organizados competitivamente que fijan los precios correspondientemente y en los que los empresarios tienen derecho a aferrarse al beneficio producido por sus esfuerzos. No hay ninguna necesidad de un argumento teórico, político o social explícito sobre lo que es o no es socialmente justo, porque la justicia social es aquella que proporciona el mercado. Cada «factor» de la producción (tierra, trabajo y capital), por ejemplo, recibirá su correspondiente tasa de rendimiento marginal, su justa recompensa de acuerdo con su contribución a la producción. El papel del gobierno debería limitarse a asegurar que los mercados funcionen libremente (es decir, conteniendo a los poderes monopolistas) y que están «adecuadamente organizados» (lo que puede suponer la realización de compensaciones por los casos claros de fracaso del mercado, cuando se trata de externalidades que no tienen un precio establecido, como sucede con la contaminación ambiental y los peligros para la salud) (véase el capítulo 13).

Desde luego no hace falta demasiada sofisticación para deconstruir esta concepción de la justicia como la manifestación de una particular clase de poder político-económico[11]. Sin embargo, constatamos una aceptación generalizada de ese punto de vista, quizá incluso hegemónica, como muestran las numerosas «rebeliones fiscales» en Estados Unidos durante las últimas décadas. Desde este punto de vista, el suceso de Carolina del Norte puede interpretarse como un desafortunado accidente, quizá agravado por errores de gestión, dentro de lo que es un sistema básicamente justo que *(a)* proporciona empleo en lugares que de otro modo no lo tendrían con unos salarios determinados por las condiciones de la oferta y la demanda que prevalecen en el mercado de trabajo local, y *(b)* llena las tiendas (en contraste con la antigua Unión Soviética) con una gran oferta de proteínas baratas que la mayor parte de la gente pobre puede permitirse comprar. En la medida en que esta doctrina del resultado justo del mercado es ideológicamente hegemónica, la protesta en el caso de Carolina del Norte se

[11] Véase, por ejemplo, David Carlson, «On the Margins of Microeconomies», en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992.

minimizaría y limitaría simplemente a una investigación sobre qué fue lo que cerró las puertas y quien debe compensar a las víctimas. En el caso de Imperial Foods, en una negociación por «sorpresa» el propietario, Emmett Roe, asumió la culpa y admitió veinticinco cargos por homicidio involuntario a cambio de retirar todos los cargos criminales contra los dos responsables de la planta, uno de ellos su hijo. Roe, de 65 años, nominalmente sentenciado a veinte años esperaba ser puesto en libertad a los tres. Uno de los fiscales manifestaba: «Estoy satisfecho de que el responsable de la gestión que hizo que las puertas de la fábrica estuvieran cerradas esté en prisión». La defensa estaba igualmente encantada con el acuerdo negociado e hizo muchos esfuerzos para mostrar cómo el propietario, pese a su edad, «se había sacrificado para salvar a su familia» (*The New York Times*, 15 de septiembre de 1992). La compañía fue obligada a ir a la quiebra por una multa de 800.000 dólares impuesta por el estado, dejando el tema de la compensación por las víctimas empantanado durante más de un año. En noviembre de 1992, inmediatamente después de la victoria electoral de Clinton, las compañías de seguros que se habían resistido a pagar indemnizaciones aduciendo que las condiciones de la planta eran tan malas que el propietario debía ser el único responsable, finalmente acordaron pagar una compensación de 16,1 millones de dólares que (después de que los abogados se llevaran su tajada) se repartiría entre las aproximadamente ochenta familias de las víctimas y los heridos.

La moderada y totalmente legalista respuesta al caso de Hamlet, y la manera en que se gestionó, puede interpretarse como una muestra de lo dominante que es actualmente en Estados Unidos la concepción de la justicia auspiciada por el mercado. Que esta sea la manera predominante en que se arbitran las cuestiones mediante la mentalidad y la justicia del mercado queda demostrada por un caso paralelo acaecido en Shanghái. Mai Ziwen, «el empresario taiwanés que dirigía el almacén textil de Shanghái en el que sesenta y un trabajadores, encerrados en el edificio, murieron en un incendio», recibió una «indulgente» sentencia de dos años que quedó en suspenso, supuestamente porque había «mostrado arrepentimiento» y «cooperado tras el incendio». Pero quedó muy claro que China, intentando fomentar la inversión extranjera (incluso procedente de Taiwán) bajo algo parecido a condiciones de libre mercado para el trabajo asalariado, estaba muy interesada en no mandar señales equivocadas a los inversores extranjeros tomando medidas severas. Aquí no se trata de poner reparos a la indulgencia del tratamiento a partes culpables (aunque también hay innumerables razones para preocuparse a este respecto), sino maravillarse ante la manera en que una situación de violencia sistemática contra los trabajadores se traduce en una cuestión de culpabilidad y negligencia individual antes de pasar a un cálculo de circunstancias atenuantes.

El evidente discurso con el que afrontar esta justicia del mercado es el de los derechos de los trabajadores que despliega toda la retórica de la lucha de clases contra la explotación, la obtención de beneficios y el desempoderamiento del trabajador. Ni Marx ni Engels evitarían aquí *en su totalidad* el discurso de los derechos y la justicia. Aunque ellos reconocían claramente que estos conceptos adoptan diferentes significados en el espacio y el tiempo y según qué personas, las exigencias de las relaciones de clase inevitablemente producen, como sostiene Marx en el caso de la lucha entre el capital y el trabajo sobre la duración adecuada de la jornada de trabajo, «una antinomia, derecho contra derecho, ambos llevando por igual el sello de la ley del intercambio». Entre estos derechos *iguales* (el del capitalista y el del trabajador), «decide la fuerza»[12]. Lo que aquí está en juego no es el arbitraje entre afirmaciones en conflicto sobre la concepción particular de la justicia y de los derechos que se aplicará a una determinada situación. En el caso de Carolina del Norte, si los trabajadores hubieran sido tratados con dignidad, en condiciones de una razonable seguridad y protección y se hubiera respetado una remuneración adecuada, entonces el suceso muy probablemente no se hubiera producido. Y si todos los trabajadores (junto a los desempleados) tuvieran reconocidos los mismos derechos y si se hubiera puesto freno a las exorbitantes tasas de beneficio registradas en la industria del pollo (así como en otras industrias), entonces la importancia del precio relativamente bajo de esta fuente de proteínas para los pobres se hubiera reducido significativamente.

Sin embargo, el problema es que semejante retórica de clase trabajadora sobre los derechos y la justicia está tan abierta a la crítica y la deconstrucción como su equivalente capitalista. Se considera que la exclusiva atención sobre la clase oculta, margina, resta poder, reprime y quizá oprime, a toda clase de «otros» precisamente porque no puede reconocer y no reconoce explícitamente la existencia de heterogeneidades y diferencias basadas, por ejemplo, en la raza, el género, la sexualidad, la edad, la capacidad, la cultura, la localidad, la etnicidad, la religión, la comunidad, las preferencias de consumo, la afiliación grupal y otras adscripciones similares. Una responsabilidad abierta a todas estas múltiples otredades hace difícil, si no imposible, responder a los acontecimientos de Carolina del Norte con un único discurso institucionalizado, que pueda tener la máxima eficacia para afrontar la ruda justicia de la economía política del capitalismo operativa en el «Cinturón del pollo».

Aquí nos topamos con una situación respecto a los discursos sobre la justicia social que coincide con la parálisis política que se manifiesta en la falta de respuesta al incendio en Carolina del Norte. Tanto la política como

[12] K. Marx, *Capital*, cit., p. 235.

los discursos parecen haberse fragmentado tanto que la respuesta queda inhibida. El resultado parece ser una doble injusticia: no solo hombres y mujeres, blancos y afroamericanos, murieron en un acontecimiento evitable, sino que simultáneamente fueron privados de cualquier principio normativo de justicia con el que condenar o señalar a las partes responsables.

III. La resurrección de la justicia social

Hay abundantes señales de descontento con el punto muerto al que ha llevado el planteamiento posmoderno y posestructuralista de la cuestión de la justicia social. Y han surgido un cierto número de diferentes estrategias para intentar resucitar el poder movilizador de los argumentos sobre la justicia de maneras que o bien permitan apelar a unos principios cuidadosamente circunscritos, pero no obstante generales, o bien, más ambiciosamente, traten de construir un puente entre los supuestos universalismos de la modernidad y las fragmentadas particularidades dejadas atrás por las deconstrucciones posestructuralistas. Señalo, por ejemplo, el intento de Michael Walzer de pluralizar el concepto de justicia como igualdad para así respetar las creaciones culturales de otros[13], y el de Rodney Peffer de construir principios de justicia social que sean consistentes con la teoría social marxista y un antídoto frente a esa corriente del marxismo que considera que hablar de justicia y de derechos es una perniciosa trampa burguesa[14]. Desde múltiples direcciones surge una fuerte preocupación por reinstalar el interés por la justicia social y por reflexionar sobre lo que propicia la creación de los valores y las instituciones de una sociedad razonablemente justa.

Creo que es importante desde el principio admitir la importancia del intento radical del posestructuralismo de «hacer justicia» en un mundo de infinita heterogeneidad e inabarcable apertura. Sus razones para negarse a aplicar rígidamente principios universales en situaciones heterogéneas no carecen de un considerable peso. Para empezar, como correctamente insiste Derrida, el momento fundacional de cualquier régimen institucionalizado de justicia descansa en un momento de violencia extralegal:

> Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de la derecha o de la izquierda […] justifican el recurso a la violencia alegando la fundación, en marcha o por venir, de una nueva ley.

---

[13] Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Basic Books, 1983.

[14] Rodney Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.

> Dado que esta ley a su vez legitimará retrospectivamente la violencia que puede ofender al sentido de la justicia, su futuro anterior ya justifica esa violencia. La fundación de todos los Estados se produce en una situación que de ese modo podemos llamar revolucionaria. Inaugura una nueva ley, y siempre lo hace con violencia[15].

La huella de esa fuerza que, como señala Marx, siempre es «la partera de la historia», deja su mancha sobre el orden social, y en parte la intención de Derrida es insistir en que esa huella está siempre con nosotros, que nunca puede eliminarse. Esto nos alerta sobre las desafortunadas maneras en que muchos movimientos sociales del siglo XX se han fundado sobre la creencia de que debido a que su causa es justa no es posible que ellos se comporten injustamente. La advertencia va incluso más allá: la aplicación de *cualquier* principio universal de justicia social supone una injusticia para alguien, en algún lugar. Pero, por otro lado, al final de un camino de infinito pesar por cualquier acto de violencia fundacional, de cuestionamiento de la imposición de reglas particulares en una situación de infinita heterogeneidad, y la insistencia sobre el carácter abierto de lo que pueda significar la justicia, se encuentra en el mejor de los casos un vacío o, en el peor, un mundo realmente desagradable en el que las necesidades de los explotadores o de los opresores (como Imperial Foods) pueden considerarse como «justas» en términos equivalentes a las de sus víctimas (los que murieron). Retrocedemos ante cualquier acto de justicia en el que «los expropiadores son expropiados» precisamente porque es un momento de violencia que dejará su huella para siempre (hasta que sea expurgada por algún nuevo acto de violencia). Rechazamos la arbitrariedad institucionalizada de la ley, porque ella conforma una recalcitrante «permanencia» frente a la fluidez del cambio social. Y reduciendo todo a flujos, nos negamos a contemplar la construcción de esas «permanencias», que pueden dotar de orden al ser social y dirección al devenir social. Afirmar la importancia de la infinita heterogeneidad y del carácter abierto en un mundo de procesos no estructurados y de flujos infinitamente complejos, conecta directamente con la acusación de que el posestructuralismo es una manera de pensar en la que «todo vale», en la cual ningún principio moral o ético puede tener un peso específico por encima de cualquier otro. «En algún momento –Stephen White– hay que tener una manera de argumentar que no todas las manifestaciones de la otredad deberían ser fomentadas; algunas deberían ser limitadas»[16]. Y eso supone determinados principios generales del derecho o de la justicia.

---

[15] J. Derrida, «Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority"», en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, cit. p. 35.
[16] S. K. White, *Political Theory and Postmodernism*, cit., p. 133.

White continúa afirmando que a menudo hay una admisión tácita de ese problema en algunos textos posestructuralistas fundacionales. Foucault, después de haber sostenido denodadamente que nunca podemos deshacer el enredo entre los «mecanismos de disciplina» y los principios del derecho, acaba planteando la posibilidad de «una nueva forma de derecho, una forma que debe ser antidisciplinaria pero que al mismo tiempo esté liberada del principio de soberanía»[17]. Igualmente, Lyotard argumenta explícitamente en *La condición posmoderna* a favor de la creación de una noción de la justicia «prístina» pero «no consensual». Y Derrida está profundamente preocupado por la ética[18]. Pero en ningún caso se nos explica demasiado lo que puede significar, por ejemplo, una «nueva forma de derecho».

En consecuencia, han surgido iniciativas para intentar resucitar algunos principios generales de justicia social al mismo tiempo que se presta atención a las críticas posestructuralistas de una teoría universalizadora que margina a «otros». Hay cuatro debates en concreto que merecen ser objeto de análisis.

1. Romper con lo local

La mayoría de las intervenciones críticas posestructuralistas tienden a limitar su política radicalizadora a las interacciones sociales, que se producen «por debajo del umbral donde los imperativos sistémicos del poder y del dinero se vuelven tan dominantes»[19]. Las políticas de resistencia a las que se refieren están habitualmente ligadas a comunidades de resistencia a pequeña escala, a grupos marginales, a discursos anómalos o simplemente a las áreas de la vida personal de lo que en ocasiones se denomina «el mundo de vida», que pueden identificarse como desconectadas frente a la penetración de la organización racionalizadora, mercantilizadora y tecnocrática –y por ello alienante– del capitalismo contemporáneo y potencialmente resistentes a esta. Resulta difícil leer estas obras sin llegar a la conclusión de que se ha renunciado al objetivo de reforma o transformación revolucionaria del capitalismo contemporáneo en su conjunto, incluso como tema de discusión y mucho menos como centro para la organización política. Donde quizá se muestre mejor esta «exclusión» de toda una serie de cuestiones sea en el notable silencio de la mayoría de los intelectuales posmodernos y postestrcturalistas cuando se plantea la discusión crítica de cualquier tipo de economía política (salvo, desde luego, para deconstruirla, como hace Derrida en su examen del dinero y el intercambio[20]). Todo lo que podemos

---

[17] M. Foucault, *Power/Knowledge*, Hemel Hempstead, Harvester Press, 1980, pp. 107-108.
[18] J. Derrida, «Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority"», cit.
[19] S. K. White, *Political Theory and Postmodernism*, cit., p. 107.
[20] J. Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1992.

esperar, como parece sugerir alguien como Foucault, es que innumerables luchas localizadas puedan tener algún tipo de efecto colectivo sobre el funcionamiento del capitalismo en general.

La insatisfacción con semejante política ha llevado a algunas feministas socialistas, en particular, a buscar maneras de ampliar el terreno de lucha más allá del mundo de la interacción personal del comunalismo directo para plantear batalla en torno a cuestiones como las políticas del Estado del bienestar, los asuntos públicos y la organización política y ello, en el caso de Fraser, a través de «una ética de la solidaridad» y, en el caso de Young, mediante la explícita afirmación de normas de justicia social[21].

Young se queja de que el intento por contrarrestar «la alienación y el individualismo que constatamos como hegemónicos en la sociedad capitalista patriarcal» ha llevado a los grupos feministas, «impulsados por un deseo de afinidad y de mutua identificación», a construir un ideal de comunidad «que genera fronteras, dicotomías y exclusiones» al mismo tiempo que homogeniza y reprime la diferencia dentro del grupo[22]. Young utiliza las herramientas de la deconstrucción en contra de tales ideales de comunidad para mostrar sus cualidades opresivas (véase el capítulo 11), pero se distancia de Derrida porque considera que es «tanto posible como necesario plantear conceptualizaciones alternativas» en vez de quedarse contentos con la idea de que «la deconstrucción es la justicia». El primer paso de su argumento es insistir en que los individuos sean entendidos como «heterogéneos y descentrados» (véase el capítulo 10 y más adelante). Ningún grupo social puede ser verdaderamente unitario en el sentido de que sus miembros mantengan una identidad única. Sobre esta premisa, Young se esfuerza en construir determinadas normas de comportamiento en el ámbito público. Nuestra concepción de la justicia social «no requiere la disolución de las diferencias, sino instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión»[23]. Tenemos que rechazar «el concepto de universalidad tal y como está representado en las versiones republicanas de la razón de la Ilustración», porque pretendía «suprimir la heterogeneidad popular y lingüística de la colectividad urbana»[24]. «En espacios y foros abiertos y accesibles, deberíamos encontrar y escuchar a aquellos que son diferentes, a aquellos cuyas perspectivas, experiencias y afiliaciones sociales son diferentes».

---

[21] Véanse N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, cit.; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit.; «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, 1990.
[22] I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., p. 312.
[23] *Ibid.*, p. 47.
[24] *Ibid.*, p. 108.

El ideal al que ella apela es la «apertura a la otredad no asimilada». Eso supone celebrar las culturas específicas y características de diferentes grupos y de las diversas identidades de grupo que están en constante proceso de construcción y deconstrucción a partir de los flujos y cambios de la vida social. Pero aquí nos topamos con un problema de envergadura. En la moderna sociedad urbana de masas, las múltiples y mediadas relaciones que la constituyen en el tiempo y el espacio son tan importantes y tan «auténticas» como las relaciones cara a cara no mediadas. Para una persona políticamente responsable es tan importante conocer la existencia y responder políticamente a todas esas personas que ponen el desayuno en su mesa, incluso aunque el intercambio mercantil no nos deje ver las condiciones de vida de esos productores (véase el capítulo 8). Cuando comemos pollo, nos relacionamos con trabajadores a los que nunca hemos visto, como aquellos que murieron en Hamlet. Las relaciones entre los individuos están mediatizadas por las funciones del mercado y por los poderes del Estado. Y tenemos que definir concepciones de la justicia que sean capaces de funcionar a lo largo y a través de estas múltiples mediaciones. Pero este es el ámbito de la política que habitualmente rehuyen posmodernos y comunitarios.

Por ello, Young propone «una familia» (nótese el eco de Wittgenstein) «de conceptos y condiciones» relevantes para una concepción contemporánea de la justicia social e identifica «cinco caras de la opresión»: la *explotación* (la transferencia de los frutos del trabajo de un grupo a otro, como, por ejemplo, en los casos de los trabajadores que entregan el plusvalor a los capitalistas o las mujeres que en la esfera doméstica transfieren a los hombres los frutos de su trabajo); la *marginación* (la expulsión de gente de la participación útil en la vida social de modo que se ven «potencialmente sometidos a una grave privación material o incluso a la exterminación»); la *falta de poder* (la carencia de la «autoridad, el estatus y el sentido del yo», que permitiría que una persona fuera escuchada con respeto); el *imperialismo cultural* (que crea estereotipos de los comportamientos y de las diversas formas de expresión cultural en los que «la experiencia del grupo oprimido y su interpretación de la vida social encuentra una escasa expresión que afecte a la cultura dominante, mientras que esa misma cultura impone su experiencia y su interpretación de la vida social sobre el grupo oprimido»), y la *violencia* (el miedo y la realidad de ataques aleatorios, no provocados, que «no tienen otro motivo que dañar, humillar o destruir a la persona»).

Semejante concepción multidimensional de la justicia social resulta útil, aunque parezca una simple prolongación de las tradicionales ideas liberales de tolerancia a través de un abanico de cuestiones sociales más amplio de lo habitual. Nos advierte de la existencia de una «larga frontera política y social» de acción política para combatir múltiples opresiones.

También hace hincapié en la heterogeneidad de la experiencia de la injusticia; una persona que recibe un trato injusto en el trabajo puede actuar opresivamente en la esfera doméstica, y la víctima de esa violencia doméstica puede, a su vez, recurrir al imperialismo cultural contra otras personas del vecindario. Sin embargo, hay muchas situaciones, como las de Hamlet, Carolina del Norte, donde confluyen estas múltiples formas de opresión.

Desafortunadamente, Young deja en el aire la cuestión de cómo y por qué estas diferentes dimensiones de la injusticia se entrecruzan de las maneras que lo hacen en lugares y momentos determinados. También evita las cuestiones sobre cómo puede utilizarse política y discursivamente un discurso sobre la justicia para eliminar y frustrar las preocupaciones sobre otro. Aunque la intención de Young no sea en absoluto enterrar las cuestiones de la explotación –que eran tan evidentes en el incendio de Imperial Foods– bajo un cúmulo de cuestiones sobre el género, la raza y la cultura similares a los que dominaban los casos de Anita Hill o Rodney King, como hemos visto el resultado político respecto al incendio de Carolina del Norte fue exactamente ese.

Pero hay grietas en la armadura de la concepción idealista de Young de una sociedad justa:

> El peligro de afirmar la diferencia es que la implementación de políticas basadas en la conciencia de grupo reinstale el estigma y la exclusión. En el pasado, las políticas basadas en la conciencia de grupo se utilizaron para separar a aquellos a los que se definía como diferentes y excluirlos del acceso a los derechos y privilegios que disfrutaban los grupos dominantes […]. Las políticas basadas en la conciencia de grupo no pueden utilizarse para justificar la exclusión o la discriminación de miembros de un grupo en el ejercicio de determinados derechos políticos y civiles generales. Un pluralismo cultural democrático requiere un sistema dual de derechos: por un lado, un sistema más general de derechos que son los mismos para todos y, por otro, un sistema más específico de políticas y derechos dirigidos a los grupos con conciencia de serlo[25].

Así, el doble significado de la universalidad resulta evidente: «La universalidad en el sentido de participación e inclusión de todos en la vida social y moral no implica la universalidad en el sentido de adopción de un punto de vista general que deja atrás afiliaciones, sentimientos, compromisos y deseos particulares»[26]. Pero *nota bene:* la universalidad ya no se rechaza de plano. Queda reinsertada (quizá «pasada de contrabando» sería una manera más apropiada de decirlo) dentro de una relación dialéctica con la particularidad,

[25] *Ibid.*, p. 174.
[26] *Ibid.*, p. 105.

la posicionalidad y la diferencia de grupo. ¿Pero qué constituye *esta* universalidad? ¿Quién determina cómo se especifica y en qué modos es realmente tan diferente de lo que mantienen la teoría liberal y la Ilustración? Young no proporciona ninguna respuesta a estas preguntas, pero está claro que la cuestión de la justicia social espera exactamente esa clarificación.

2. No dar un carácter romántico a la piedra geográfica

Estas cuestiones han sido planteadas de otra manera en los controvertidos y a menudo malhumorados debates sobre las «políticas de reconocimiento» y sobre el «multiculturalismo». Aquí empiezo con la formulación de Walzer de una teoría «radicalmente particularista» en la que «todo relato relevante de la justicia distributiva es un relato local». Walzer dice que «todos nosotros somos»

> criaturas productoras de cultura; construimos y habitamos mundos de sentido. Dado que no hay ninguna manera de clasificar y ordenar estos mundos respecto a su modo de entender los bienes sociales, hacemos justicia a los hombres y mujeres reales respetando sus creaciones particulares. Y ellos reclaman justicia y se resisten a la tiranía insistiendo en el sentido que para ellos tienen los bienes sociales. La justicia está fundamentada en las distintas formas de entender lugares, honores, empleos, toda clase de cosas que constituyen una manera de vivir compartida. Anular esas formas de comprender es (siempre) actuar injustamente[27].

Esta, en mi opinión, es la tesis de Raymond Williams del «particularismo militante» vista desde el otro extremo del telescopio. La única forma permisible de universalidad es el infinito respeto por esa particularidad fundamentada en maneras compartidas de vivir producidas histórica (y geográficamente), cada una de ellas dotada de su propia «estructura de sentimiento». Dado que esas estructuras a menudo (aunque no únicamente) están implicadas en procesos de construcción del lugar, nos encontramos al menos invitados a una verdadera fiesta de nociones de justicia geográficamente fragmentadas, que frecuentemente adoptan expresión territorial a través de las instituciones del Estado, la constitucionalidad y la ley, así como de los rituales de la costumbre. Pero ahora existe la exigencia de respetar por igual *todas* las formas de logro cultural. Amy Gutman señala, sin embargo, que «este requerimiento de reconocimiento político de la particularidad cultural –extendido a todos los individuos– es compatible con una forma de universalismo que considera que la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos está entre sus intereses básicos»[28].

---

[27] M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, cit., p. 314.
[28] Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, p. 5.

Los argumentos presentados a favor de reconocer la particularidad cultural se repiten ahora con frecuencia. Muchos aceptarían hoy el juicio de Charles Taylor de que «la política de un respeto igualitario, consagrada por un liberalismo de los derechos» se ha demostrado históricamente «un terreno inhóspito para la diferencia, porque (*a*) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen estos derechos, sin excepción, y (*b*) resulta sospechosa de tener objetivos colectivos»[29]. Por ello, no puede responder a demandas razonables para apoyar objetivos colectivos, supervivencia de culturas, conservación de hábitats ecológicos de especial importancia, etcétera. Tampoco puede ser sensible a las nociones de justicia y de «justa retribución» totalmente dispares que pueden surgir de tradiciones culturales radicalmente diferentes.

Pero, como he sostenido en el capítulo 11, hay un inconveniente en todo esto. Ante todo, «el rechazo de la totalidad de los estándares posibles de valoración» debilita los juicios generales tanto como debilita los juicios particulares. De ese modo resulta destructivo para los mismos objetivos que los argumentos a favor del respeto por la particularidad se suponen que apoyan[30]. Si le tomamos la palabra a Walzer sería tan injusto intentar invalidar los logros culturales de la esclavitud, del *apartheid*, del fascismo o de una sociedad de castas, como lo sería negar los derechos de autodeterminación de los nativos americanos o de los campesinos vietnamitas. La AFL-CIO, por ejemplo, podría ser acusada de actuar injustamente cuando solicitó que el gobierno federal reclamara la autoridad reguladora sobre los empleadores de Carolina del Norte tras el incendio de Imperial Foods, ya que Carolina del Norte, a juzgar por la imagen que ofrece, está orgullosa de su particular manera antisindical de hacer negocios.

Reconocer esta dificultad lleva a Taylor (con la conformidad de Walzer) a reformular la idea como una *presunción* de la igualdad de logros de las culturas que puede mantenerse o no en una posterior inspección. Pero esto presume dos cosas. En primer lugar, que hay algún estándar universal de juicio que determina cuándo es inaceptable una condición cultural particular. En segundo lugar, presume que hay entidades válidas llamadas «culturas» en lugares que tienen «logros» distintivos, que hay que evaluar. Esto va en contra de los procesos histórico-geográficos de construcción del lugar y de la comunidad e ignora el hecho de que las culturas están tan relacionalmente (y «dialógicamente») construidas como los individuos y que son mucho más porosas. No reconocer estos procesos de construcción/disolución cultural y edificar una «teoría

[29] Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, pp. 60-61.
[30] S. Wolfe, «Comment», en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, cit., p. 78.

particularista de la justicia» respecto a las culturas como *cosas* consagradas supone defender una política que de hecho congelaría las estructuras geográficas del lugar para siempre. El resultado sería tan disfuncional como opresivo. Hay una tercera objeción: la demanda sustantiva para proteger una forma cultural (o una práctica) sobre la base de una presunción de su valor puede ser opresiva e injusta para aquellos que no comparten sus valores. Los individuos y los subgrupos pueden no querer que se reconozca su especificidad cultural, porque esa especificidad es precisamente la prisión social de la que desean escapar. Las mujeres, por ejemplo, no carecen de reconocimiento o de valoración en nuestra sociedad; el problema se encuentra más bien en la manera particular en que son reconocidas y valoradas. Aquí tiene sentido la exigencia deconstruccionista de *disolver* en vez de respetar las categorías (especialmente las de raza, etnicidad y género, que tienen tintes «esencialistas»). Desafortunadamente, la ausencia de *toda* categoría social o cultural (permanencia) a la que se pueda otorgar respeto y reconocimiento (si quiera por un tiempo) es tan perjudicial como asumir una geografía histórica del logro cultural que sea inamovible.

El problema de este argumento político idealista es que no consigue entender cómo son construidos, sostenidos y disueltos los lugares y las culturas. Se evita la fundamental cuestión dialéctica de cómo lo procesos y las entidades culturales se relacionan en el lugar. La lucha política por proteger supuestas «permanencias» culturales como puntos álgidos del logro cultural humano puede ser comprensible en una coyuntura histórica en la que flujos y procesos están cambiando rápidamente a través de la compresión espacio-tiempo, amenazando las cualidades alcanzadas de todos los lugares. Pero si todas las sociedades, como señala Taylor, «están volviéndose más multiculturales, mientras que al mismo tiempo se vuelven más porosas»[31] y si como dice Wolf (véase el capítulo 11) todos los intentos de construir lugares y levantar comunidades imaginadas deben tener conocimiento de procesos que trascienden casos separables, que se mueven a través y más allá de ellos y las transforman según actúan[32], entonces las consideraciones de justicia social no pueden ser particularizadas de la manera radical que inicialmente imaginó Walzer.

3. La política de la escala

Hay otra dimensión de esto que retrocede ante la producción de múltiples espacio-temporalidades y estructuras de valor. Si, repitiendo a Raymond Williams (véase el capítulo 1), hay una constante ambivalencia en cuanto

[31] Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», cit., p. 63.
[32] E. Wolf, *Europe and the Peoples without History*, cit., p. 17.

a qué clase de «permanencia» pertenecemos, o si adoptamos una perspectiva mucho más ecológica, en la línea de la comunidad biótica (como hace Leopold, véase el capítulo 7), entonces tenemos que reconocer a la fuerza la organización jerárquica de los lugares (permanencias) dentro de los que tenemos nuestra existencia. El barrio, la ciudad, la región, la nación, el planeta, se refieren a procesos de interacción socioecológica totalmente diferentes, que se producen en escalas espacio-temporales completamente diferentes. Los individuos tienen afiliaciones en todos ellos. Los comunitarios se ven obligados a definir una escala a la que vincular sus preocupaciones y dónde se trazan las fronteras es lo que marca la diferencia. Por ejemplo, la Commission on Global Governance persigue una política en la que una «comunidad mundial» fundamentada sobre el crecimiento de la «sociedad civil internacional» pretende «elaborar un tejido más compacto de normas internacionales», que exprese «ciertos valores comunes» basados en «un sentido de la responsabilidad común»[33]. Por otro lado, el movimiento de las milicias en Estados Unidos considera esto como una manifestación de la traición a los principios de la Constitución fundacional de la nación, pero su retórica es igualmente comunitaria. Amitai Etzioni, al alabar el nuevo comunitarismo como una base para encontrar soluciones políticas («sin puritanismo ni represión») para los problemas económicos y sociales, limita su argumento dentro de los lazos de los Estados Unidos federados[34]. Pero las lealtades y los valores conflictivos (incluyendo los de la justicia social) se derivan de diferentes escalas, como demuestra tan claramente la cuestión ecológica-medioambiental (véanse los capítulos 8 y 13). El énfasis contemporáneo sobre lo local, aunque realza cierto tipo de sensibilidades, elimina por completo otras y de ese modo trunca en vez de emancipar el campo del compromiso y la acción política. Aunque todos podamos tener algún «lugar» (o «lugares») en el orden de las cosas, por mucho que lo intentemos nunca podemos ser seres puramente «locales». Y aunque para cada uno de nosotros la afiliación a un tipo de «permanencia» definida a una escala determinada pueda ser más importante que otras, semejantes identificaciones adquiridas pocas veces son tan singulares como para no crear lealtades conflictivas.

La comunicación desde una escala espacio-temporal a otra, o a través de espacios, lenguas, comunidades imaginadas, Estados-nación, entidades y sistemas legales, etcétera, no es fácil. Esta es una circunstancia que ha preocupado a Habermas, con diferencia el crítico más declarado de los particularismos posmodernos y posestructuralistas y un enérgico defensor de argumentos universalistas. Aunque Habermas nunca pretende destilar

---

[33] Commission on Global Governance, *Our Global Neighborhood*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

[34] Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Nueva York, Crown Publishers, 1993.

principios universales insiste en una «metanorma», basada en un proceso, de comunicación libre y sin trabas que se produce en la esfera pública de la sociedad civil. Su objetivo es democratizar la acción comunicativa hasta el punto de que pueda ser la portadora de poderosos principios éticos, como los que se refieren a la justicia. Philip Howell considera que su argumento es

> una refutación de las más drásticas de nuestras localizaciones normativas, promoviendo el desarrollo de una revitalizada vida política democrática; pone de nuevo un estándar normativo en la teoría política, un estándar que va más allá de los límites de la comunidad, más allá de intereses particulares y de contextos sociales específicos. Recupera un universalismo que, al menos en principio, es ampliable histórica y geográficamente. Evita tanto el relativismo de la ética política posmoderna como el estrechamente aliado localismo de la filosofía política comunitaria; tampoco es simplemente una teoría normativa contractualista abstracta[35].

Aquí la dificultad se encuentra en la manera en que Habermas cree que «el universalismo es ampliable histórica y geográficamente». Pese a todas sus referencias ocasionales a las circunstancias materiales, trata el problema de la acción comunicativa como un problema discursivo lingüístico y, en consecuencia, ofrece una comprensión muy débil de cómo el «momento» discursivo (recuperando el lenguaje del capítulo 4) internaliza efectos de poder, de las prácticas materiales, de los imaginarios, de las instituciones y de las relaciones sociales, todas las cuales actúan en un mundo de espacio-temporalidades y sistemas de valoración que se diversifican rápidamente. Howell tiene razón al objetar «la incapacidad de Habermas para pensar a través de las realidades del espacio político diferenciado»[36], pero no lleva la crítica suficientemente lejos: Habermas no tiene, en resumen, concepción alguna de cómo se producen las espacio-temporalidades y los «lugares» y de cómo ese proceso es parte integral del proceso de la acción comunicativa y de la valoración. Lo que Habermas ofrece es el ideal de una comprensión, basada en un proceso, de cómo pueden universalizarse las normas y los valores de la justicia, incluso a partir de ciertos «particularismos militantes» poderosos.

4. Situando «conocimientos situados»

El cuarto debate se refiere a lo que significa decir que todos los conocimientos (incluyendo las concepciones de la justicia social y de las necesidades sociales) están «situados» en un mundo heterogéneo de diferencia. La «situacionalidad»

---

[35] Philip Howell, «The Aspirations towards Universality in Political Theory and Political Geography», *Geoforum*, vol. 25, 1994, p. 422.
[36] *Ibid.*, p. 423.

puede ser interpretada de diferentes maneras. Lo que yo denominaré la concepción «vulgar» habita casi por completo en la relevancia de las biografías individuales: yo veo, interpreto, represento y entiendo el mundo de la manera en que lo hago debido a las particularidades de la historia de mi vida. Se resalta el carácter separado de los juegos del lenguaje y de los discursos, y la diferencia se trata biográficamente y en ocasiones como institucional, social, histórica y geográficamente determinada. Actúa como si ninguno de nosotros pudiera librarse de algunos de los grilletes de la historia personal o internalizar en qué consiste la condición de ser «el otro». En cierto modo asume que no podemos siquiera aprender el lenguaje de otro. Está inevitablemente asociada con una política de exclusión del tipo que Young rechaza y se utiliza frecuentemente como un artefacto retórico para o bien realzar la supuesta autenticidad y autoridad moral de los propios relatos del mundo, o para negar la veracidad de otros («ya que ella es negra, mujer y de origen rural no es posible que tenga nada auténtico que decir sobre las condiciones de vida de la burguesía blanca de la ciudad de Nueva York» o, más habitualmente, «porque es blanco, varón, occidental y heterosexual, está obligado a tener una determinada visión de cómo funciona el mundo». Desde luego, las biografías individuales tienen importancia y surgen toda clase de problemas cuando alguien privilegiado (como yo mismo) se propone hablar por otros o incluso de otros. Esta es una cuestión que resulta difícil de abordar para la ciencia social y la filosofía contemporánea, como muestra Spivak[37]. Pero una perspectiva relativista, esencialista y no dialéctica de la situacionalidad genera inmensas dificultades políticas. Por ejemplo, no se me permitiría hablar del horror de la experiencia del incendio en Carolina del Norte, porque no pertenezco a la clase obrera, no soy mujer ni afroamericano (ni, por ello, me mataron en él). Las feministas blancas con una profesión económicamente segura igualmente no podrían hablar en nombre de ninguna mujer, cuya situación sea diferente. Nadie, de hecho, podría asumir el derecho o la obligación de hablar por «otros», menos aún de hablar contra la opresión de cualquiera cuya identidad se interpreta como la de «otro».

Sin embargo, hay un sentido mucho más profundo y más dialéctico de la «situacionalidad» al que podemos apelar. Su primera versión, que considero la más débil, se da en la parábola de Hegel del amo y el esclavo. La situacionalidad no se considera como una diferencia *separada y no relacionada*, sino como una *relación dialéctica de poder* entre el opresor y el oprimido. Ambos necesitan al otro y ambos internalizan una relación con el otro en su propia identidad. Marx se apropió, transformó radicalmente y fortaleció esta dialéctica hegeliana en su examen de la relación entre el capital y el trabajo. Su largo y crítico compromiso con la filosofía y la economía política burguesas se convirtió entonces en el medio de definir una ciencia alternativa,

[37] G. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit.

subalterna y subversiva situada en la perspectiva del proletariado. Escritoras feministas como Haraway y Hartsock examinan la diferencia de género y fundamentan su teoría feminista de una manera similar[38].

Semejante concepción dialéctica impregna la perspectiva de Derrida del sujeto individual como alguien que no tiene una identidad sólida, sino que es un manojo de impulsos y deseos heterogéneos y no necesariamente coherentes. Las múltiples formas de interacción con el mundo construyen a los individuos como «una representación de la diferencia que no puede ser comprendida por completo»[39]. Las «otredades» están necesaria e inevitablemente internalizadas dentro del yo de un modo dialógico[40]. La «situacionalidad» se aleja de su rígida conexión con individuos identificables y sus biografías y queda situada como una representación de la diferencia. Cuando consumo el pollo que ofrece la cadena Kentucky Fried Chicken estoy situado en un punto de la cadena de producción de mercancías que lleva directamente de vuelta a Hamlet, Carolina del Norte. Cuando interactuo con mi hija estoy inevitablemente atrapado en un juego de construcción de identidades de género, que tiene significado solamente en términos de los procesos sociales de clasificación de géneros, los cuales también llevan la carga de una construcción histórico-geográfica. Cuando me abstengo de utilizar cebos para eliminar las babosas que se han comido todas las flores que he estado cuidando, entonces me sitúo en una cadena ecológica de la existencia que tiene una espacio-temporalidad completamente diferente a la que invoco cuando trato de ahorrar energía por miedo al calentamiento global.

Los individuos son sujetos heterogéneamente construidos que internalizan la «otredad» en virtud de sus intrincadas relaciones con un mundo sumamente diversificado. Si los individuos están, como ya hemos argumentado, relacionalmente construidos (o como prefiere decir Taylor, «dialógicamente» construidos), entonces la definición de individuo está vacía si no se entiende qué relaciones están siendo internalizadas. Esto propicia la respuesta de Spivak[41] a todo el dilema de la representación política del otro, que se basa en la invocación del llamamiento de Derrida de convertir en «delirante esa voz interior que es la voz del otro dentro de nosotros».

Desafortunadamente esto no agota el problema por dos razones que se derivan directamente de consideraciones sobre la dialéctica de la espacio-temporalidad y la identidad (individuación) presentadas en el capítulo 10. En primer lugar, afrontamos el peligro de la «presunción leibniziana»

---

[38] D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», cit.; N. Hartsock, «Rethinking Modernism: Minority versus Majority Theories», *Cultural Critique*, vol. 7, 1987.
[39] I. M. Young, «The Ideal of Community and the Politics of Difference», cit., p. 232.
[40] Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», cit.
[41] G. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit., pp. 294, 308.

con todas sus arrogancias asociadas (véase anteriormente y los capítulos 3 y 10). Aunque como individuos podamos en algún sentido ser interpretados como entidades monádicas que internalizan todo lo que hay, no hay ninguna manera por la que podamos internalizar todo por igual, o agudizar nuestras percepciones para ser capaces de hablar por todos. Si no somos entidades monádicas sino individuos dialógicamente construidos, producidos e «individuados» por determinados procesos dominantes de interacción socioecológica en los que nos insertamos como seres transformativos (y por ello sensibles a ellos), entonces lo que decimos en nombre de otros depende decisivamente de (*a*) con quién o con qué estamos principalmente en contacto sensorial y en comunicación y (*b*) cómo y por qué nos comprometemos con determinadas actividades transformadoras en vez de con otras. «Hacer delirante esa voz interior que es la voz del otro dentro de nosotros» es, sin duda, un momento político vital. Pero lo que digamos todavía depende del mundo sensorial, material y comunicativo en el que se forman nuestros imaginarios, deseos, discursos y prácticas.

En segundo lugar, como señala Paul Ricoeur, nuestro propio sentido de la individualidad y de la identidad se construye en parte a través de los artefactos narrativos que utilizamos para describir nuestra relación temporal con el mundo y de ese modo asume configuraciones relativamente estables[42]. Aunque la identidad no descansa sobre la similitud o la esencia, adquiere durabilidad y permanencia de acuerdo con las historias que nos contamos a nosotros mismos y a otros sobre nuestra historia y nuestra geografía, en resumen, sobre nuestro *lugar* en el orden de las cosas. Aunque la identidad internaliza la otredad, no obstante delimita y hace relativamente duraderos tanto el campo (a menudo espacial) de esa «otredad» como las relación de esos otros con un determinado sentido de la individualidad. Los blancos, por ejemplo, pueden construir su identidad a través del desarrollo histórico de una determinada relación con los negros; de hecho, ambos grupos pueden utilizar al otro para construirse a sí mismos. Este entrelazado de las identidades de blancos y negros en la historia de Estados Unidos, como ha mostrado recientemente Henri Gates[43], fue fundamental para las concepciones de James Baldwin de las relaciones de raza. Pero precisamente dentro de semejante proceso de internalización es donde reside gran parte de la problemática racial de la cultura contemporánea. Por ello, romper con el racismo requiere que rompamos con ese proceso en vez de con las categorías discursivas que produce.

---

[42] Paul Ricoeur, «Narrative Identity», en David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretations*, Londres, Routledge, 1991.
[43] Henri Gates, «The Welcome Table: Remembering James Baldwin», documento presentado en *Wissenschaftliche Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Amerikastudien*, junio de 1992.

No obstante, desde esta perspectiva dialéctica podemos apreciar mejor la afirmación de Hartsock de que «la atención a las epistemologías de los conocimientos situados» puede «revelar y clarificar las bases teóricas de la alianza y la solidaridad política», al mismo tiempo que proporciona «importantes alternativas a las oposiciones ciegas establecidas por el rechazo posmoderno de la Ilustración»[44]. Tenemos que prestar una detallada atención a las «similitudes que pueden proporcionar la base para que grupos diferentes puedan entenderse entre sí y formar alianzas». Al rechazar la formulación posmoderna del problema, Hartsock insiste en que nos comprometemos con los discursos dominantes precisamente porque no podemos abstraernos del complejo juego de las relaciones de poder. Esa perespectiva del pensamiento posmoderno, que mantiene la versión «vulgar» de la situacionalidad, no puede captar las líneas dominantes del poder político-económico que funcionan en el capitalismo y por ello habitualmente se margina a sí misma. Pero esa otra tendencia del pensamiento posmoderno que reduce todo a multiplicidades indiferenciadas y a flujos infinitos también encuentra dificultades, porque la capacidad para la acción directa queda bloqueada por la pura confusión de las identidades. Wendy Kaminer señala cómo

> los hijos de la política de la identidad […] rutinariamente se deconstruyen a sí mismos. Sonja D. Curry-Johnson explica que «como mujer educada, casada, monógama, feminista, cristiana, afroamericana, sufro de un agudo caso de multiplicidad». Algunas veces las explicaciones son tristes: «No soy simplemente una mujer o simplemente una afroamericana», dice Cheryl Green. «También soy una persona con una visible discapacidad, y también he sido modelada por mi conciencia de que mis creencias y experiencias entran en conflicto con las de las mujeres blancas, no discapacitadas, con las mujeres afroamericanas no discapacitadas y con muchas mujeres y hombres con discapacidades. Me identifico parcialmente con estos grupos, sin embargo, en ocasiones, siento desprecio y exclusión por parte de cada uno de ellos»[45].

En algún lugar entre la vulgar perspectiva esencialista y la potencialmente infinita fluidez de múltiples y cambiantes identificaciones, tiene que haberse establecido una permanencia suficiente (sin embargo contingente) para dotar de dirección (durante un tiempo y en un lugar) a la acción política. Y eso significa dar prioridad a las identidades que son importantes. Esto es similar a mi conclusión en *The Condition of Postmodernity*:

---

[44] N. Hartsock, «Rethinking Modernism: Minority versus Majority Theories», cit.

[45] Wendy Kaminer, «Feminism's Third Wave: What Do Young Women Want?», *The New York Times Book Review*, 4 de junio de 1995.

> Aunque [la posmodernidad] abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, el pensamiento posmoderno aísla inmediatamente esas otras voces cortando el acceso a fuentes de poder más universales encerrándolas en un gueto con una opaca otredad, la especificidad de este o aquél juego del lenguaje. De ese modo, priva de poder a esas voces (mujeres, minorías raciales y étnicas, pueblos colonizados, desempleados, jóvenes, etcétera) en un mundo de relaciones de poder desequilibradas. Para nosotros, el juego del lenguaje de una cábala de banqueros internacionales puede ser impenetrable pero, desde el punto de vista de las relaciones de poder, eso no lo equipara con el igualmente impenetrable lenguaje de los negros urbanos[46].

Insistir en el tipo de discursos mutuamente excluyentes que se originan por mor de definiciones restringidas o múltiples de la situacionalidad, nos lleva a descartar la implicación más evidente del incendio de Carolina del Norte: que una política de clase afín a los intereses de los trabajadores puede proteger, en vez de oprimir y marginar, los intereses basados en el género y la raza, aunque esa misma política no haga un reconocimiento explícito de la importancia de ambos. El fracaso del movimiento feminista, que cuenta con una sólida implantación en Estados Unidos entre las profesiones liberales, para responder a los acontecimientos de Carolina del Norte, mientras se moviliza por la nominación de un juez del Tribunal Supremo, sugiere que o bien esas perspectivas estrechamente interpretadas de la situacionalidad tienen bastante más tirón político del que muchos estarían dispuestos a admitir, o bien tácitamente ordena la situacionalidad de tal manera que lo que sucedió a esos «otros» en Carolina del Norte se consideraba de alguna manera menos importante que la nominación para el Tribunal Supremo de un juez de dudosa integridad moral. En esto no estaban necesariamente equivocadas, porque, como señala Haraway, no es la *diferencia* lo que importa, sino la diferencia *significativa*:

> En la conciencia de nuestros fracasos, nos arriesgamos a caer en la diferencia sin límites y a ceder ante la confusa tarea de hacer parcial una conexión real. Algunas diferencias son lúdicas, algunas son polos de sistemas de dominación histórico-mundiales. La epistemología trata de conocer la diferencia[47].

Pero, ¿en qué consiste esa «epistemología» que nos permite conocer la diferencia? ¿Cómo deberíamos buscarla? ¿Qué política origina?

---

[46] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, cit., p. 117.
[47] D. Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», cit., pp. 202-203.

IV. Relaciones de clase, justicia social y la política de la diferencia

Hay varios hilos dispares que hay que reunir a modo de conclusión general. Por un lado, encontramos una línea argumental sobre la justicia social que atraviesa el pensamiento posmoderno y posestructuralista para llegar al punto de reconocer que es necesario un determinado tipo (sin especificar) de principios universales, y que es necesaria alguna clase de epistemología (sin especificar) para establecer cuándo, cómo y dónde son significativas la diferencia y la heterogeneidad. Por otro, tenemos una situación político-económica, como la caracterizada por las muertes de Carolina del Norte, que indica una aparente parálisis de la política progresista frente a la opresión de clase. Entonces, ¿cómo vinculamos los dos extremos de esta tensión teórica y política?

En primer lugar, consideremos la evidente lección del incendio de la planta de Imperial Foods: que una política de clase eficaz preocupada por los intereses de los trabajadores hubiera protegido mejor los derechos de hombres y mujeres, de blancos y afroamericanos, en una situación en la que esas identidades particulares, a diferencia de las de clase, no tenían una importancia primordial. Esta conclusión exige elaborarla más.

En primer lugar, necesito definir la expresión «política de la clase trabajadora», ya que la idea que contiene de ninguna manera se acepta universalmente. Pero vayamos a lo esencial, insisto en que la clase no es una cosa, una entidad o una «permanencia» (aunque bajo determinadas condiciones puede asumir de hecho esa forma), sino fundamentalmente un proceso. ¿Pero qué clase de proceso? Marx parece definir la clase relacionalmente como el dominio (o la falta de dominio) sobre los medios de producción. Yo prefiero definir la clase como *situacionalidad o posicionalidad en relación a los procesos de acumulación de capital.* Todos los que vivimos bajo el capitalismo vivimos nuestras vidas en condiciones de arraigamiento en semejantes procesos. Pero esos procesos a menudo son dispares y caóticos, y funcionan también a escalas espacio-temporales radicalmente diferentes de manera que nuestra posicionalidad individual en relación a esos procesos también puede ser tan complicada como confusa. Cuando pienso en mi fondo de pensiones y mis seguros me sitúo muy diferentemente de cuando pienso sobre la venta de mi fuerza de trabajo o sobre mi papel como comprador de mercancías. Pero el hecho de que cada uno de nosotros asuma múltiples roles en relación con los diferentes circuitos del capital no significa que sea imposible o indeseable una política de clase coherente. Lo que sí indica es que la formación de esas «permanencias» necesarias para que una política de clase funcione (instituciones, relaciones sociales, discursos, imaginarios, prácticas materiales y relaciones de poder) es en sí misma un proceso que necesita tiempo, persuasión y una buena

cantidad de trabajo duro e ingenio. Y los procesos de disolución siempre están funcionando, cuestionando las «permanencias» particulares modeladas para que la presión política se aplique a la acumulación de capital. En esto consiste el proceso de clase. En un determinado lugar y tiempo se forman ciertas «permanencias» (como los sindicatos) y durante un tiempo son más o menos efectivas en relación a los procesos de acumulación de capital a lo largo de determinado espacio. Pero la pregunta que cada generación tiene que responder por sí misma, habida cuenta de su propia situacionalidad en relación a la acumulación de capital, es ¿por qué tiene sentido luchar para formar determinadas «permanencias» en vez de otras como necesarias paradas *en route* para transformar (o revolucionar) los procesos socioecológicos de acumulación del capital?

Permítaseme aplicar esta definición en relación a la política feminista. Lynn Segal ha señalado recientemente que «a pesar de contar con el mayor, más influyente y exigente movimiento feminista del mundo, las mujeres de Estados Unidos son las que durante los últimos veinte años han visto el menor cambio *global* en las desventajas relativas a su sexo en comparación con otras democracias occidentales». Las enormes ganancias obtenidas por las mujeres en Estados Unidos dentro de «las profesiones más prestigiosas y lucrativas» han quedado eclipsadas por completo por una vida de creciente frustración, empobrecimiento y falta de poder para el resto[48]. La feminización de la pobreza (evidente en Hamlet, Carolina del Norte) ha sido, por ejemplo, uno de los más sorprendentes cambios sociales acaecidos en Estados Unidos durante las dos últimas décadas, una víctima directa de la guerra de clases del Partido Republicano contra el Estado del bienestar y los derechos e intereses de la clase trabajadora. «En países donde ha habido periodos más largos de gobierno socialdemócrata y sindicatos más fuertes», continúa Segal, «hay mucha menos diferencia salarial y segregación ocupacional (tanto vertical como horizontal) entre mujeres y hombres, y una expansión mucho mayor de los servicios de bienestar social». Habida cuenta de las muy superiores condiciones materiales de vida alcanzadas por las mujeres en semejantes democracias sociales (y también aprovecho para señalar la brutal disminución de los derechos de la mujer desde 1989 en lo que fue el bloque comunista), «parece extraño que las feministas ignoren los tradicionales objetivos de los partidos socialistas o socialdemócratas y de los sindicatos», aunque semejantes instituciones tengan evidentes debilidades y limitaciones como vehículos para perseguir los objetivos feministas (véase, por ejemplo, la convincente argumentación de Fraser respecto al sesgo de género implícito en muchas políticas del Estado del bienestar[49]). No obstante, continúa Segal, «en un momento en que los

[48] Lynne Segal, «Whose Left: Socialism, Feminism and the Future», *New Left Review* 185, 1991.
[49] N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, cit.

avances realizados por algunas mujeres quedan tan claramente oscurecidos por la creciente pobreza de otras (junto al desempleo de los hombres de su clase y grupo), parece perverso plantear intereses específicos de las mujeres *en contra de* en vez de *junto a* objetivos socialistas más tradicionales». A no ser, desde luego, que «los intereses de las mujeres» se interpreten en un estrecho sentido profesional o con un sesgo de clase, o se vean como parte de «un inacabable juego de autoexploración desarrollado sobre el gran tablero de la identidad»[50].

Aquí Segal muestra una preocupación similar a la de Hartsock por los «fundamentos de las alianzas y solidaridades políticas». Esto requiere que identifiquemos «las *similitudes* que pueden proporcionar la base para que estos diferentes grupos puedan entenderse entre sí y formar alianzas». Young igualmente vincula el criterio de universalidad que despliega con la idea de que «la similitud nunca es la uniformidad». Por ello, la diferencia nunca puede caracterizarse como la «otredad absoluta, como una completa ausencia de relación o de atributos compartidos». La *similitud* desplegada para medir la *diferencia y la otredad* requiere entonces un examen tan detallado (teórico y político) como el de la producción de la otredad y la diferencia. Ninguno de las dos puede establecerse sin la otra. Descubrir el fundamento de la similitud (en vez de suponer la uniformidad) es desvelar el de la formación de alianzas entre grupos aparentemente dispares.

Pero en el mundo actual, la similitud reside en gran parte en esa esfera de la acción político-económica que a menudo ha sido tan marginada en los relatos posestructuralistas, porque es en términos de mercancías, dinero, intercambio mercantil, acumulación de capital y procesos similares, donde nos encontramos a nosotros mismos compartiendo un mundo de creciente similitud que también se caracteriza por la homogeneidad y la uniformidad. La radical rebelión posestructuralista contra la uniformidad (y su imagen reflejada en algunas formas de la política de la clase trabajadora) ha establecido el tono de los recientes debates, pero el resultado ha sido tirar el trigo de las solidaridades éticas y políticas, y de las similitudes en la diferencia, junto con la paja de las concepciones de la universalidad y la uniformidad impuestas por el capital. Solamente a través de un nuevo compromiso crítico con la economía política, con nuestra situacionalidad en relación a la acumulación de capital, podemos tener la esperanza de restablecer una concepción de la justicia social como algo por lo que hay que pelear como un valor clave dentro de una ética de la solidaridad política construida a lo largo de diferentes lugares.

Por ello, aunque la concepción de la justicia varíe «no solo con el tiempo y el espacio, sino también con las personas involucradas» (como decía Engels), también tenemos que reconocer la fuerza política del hecho de que

---

[50] L. Segal, «Whose Left: Socialism, Feminism and the Future», cit.

una particular concepción de la justicia puede ser «aceptada sin equívocos» en la vida diaria. Aunque los ideales de justicia social sean «desesperadamente confusos» cuando se examinan en abstracto, todavía pueden funcionar (como admite el ejemplo de Engels sobre la Revolución Francesa) como un poderoso discurso movilizador para la acción política. Sin duda podemos encontrar mucho espacio para desplegarlos en relación con nuestra situacionalidad dentro de las dinámicas de la acumulación el capital.

Pero dos décadas de pensamiento posmoderno y posestructuralista nos han dejado con poca base para aceptar «sin equívocos» una norma particular de justicia social, mientras que en la vida diaria se despliega un esfuerzo titánico para convencer a todo el mundo de que todo tipo de regulación de las libertades del mercado, o cualquier grado de tributación, es injusta y que la política de «clase» es un anacronismo. El empoderamiento consiste entonces (y así lo sostienen políticos conservadores como John Major y Newt Gingrich) en dejar todo el dinero posible en los bolsillos de los asalariados y de los capitalistas; la libertad y la justicia se vinculan con la maximización de las opciones del mercado, y los derechos se interpretan como una cuestión de soberanía del consumidor libre de cualquier dictado del gobierno. Quizá la cuestión más importante que falta en el debate posmoderno de estas dos últimas décadas sea la manera en que esta definición derechista y reaccionaria de la justicia del mercado y de los derechos ha desempeñado semejante papel revolucionario para crear el tipo de economía política que tuvo por consecuencia el incendio de Carolina del Norte. Y creo que, en este aspecto, resulta especialmente instructivo señalar que el regreso del capitalismo de mercado a lo que era el espacio protegido de China, ha ido acompañado tanto de las condiciones de empleo como de las actitudes discursivas que rodearon a los acontecimientos de Hamlet.

En semejantes circunstancias, reclamar el terreno de la justicia y los derechos con propósitos políticos progresistas resulta una urgente tarea teórica y política. Pero para ello tenemos que regresar a esa «epistemología» que nos ayuda a entender la diferencia entre los otros significativos y los no significativos, entre diferencias y situacionalidad y que contribuye a promover la formación de alianzas a partir de la similitud en vez de la uniformidad. Mi propia epistemología para este propósito se apoya en una versión modernizada del materialismo histórico y geográfico, que forma un marco metateórico para examinar no solo cómo se producen las diferencias –entendidas como relaciones de poder– a través de la acción social, sino también cómo adquieren el particular significado que tienen en determinados lugares y situaciones. Desde este punto de vista es perfectamente razonable mantener, por un lado, que las críticas filosóficas, lingüísticas y lógicas de las proposiciones universales sobre la justicia social son correctas, mientras que, por otro, se reconoce el evidente poder de las apelaciones a la

justicia social en determinadas situaciones, como en Estados Unidos en la actualidad, para fundamentar la acción política. Las luchas por efectuar un tipo particular de discurso sobre la justicia de modo que ocupe una posición hegemónica tienen que considerarse como parte de una lucha más amplia por la hegemonía ideológica entre los grupos en conflicto presentes en la sociedad.

V. Conclusiones

El efecto general es dejarnos con algunas importantes tareas analíticas, teóricas y políticas, que pueden resumirse como sigue:

1. La universalidad nunca puede eludirse, y aquellos que buscan hacerlo (como sucede con muchas formulaciones posmodernas y posestructuralistas) solamente acaban ocultando más que eliminando esa condición. Pero la universalidad debe ser interpretada en una relación dialéctica con la particularidad. Cada una define a la otra de tal manera que el criterio de universalidad está siempre abierto a la negociación a través de las particularidades de la diferencia. Además, la universalidad debe interpretarse como una construcción diferenciada arraigada en procesos que funcionan a escalas espacio-temporales completamente diferentes. Por ello internaliza contradicciones entre estas escalas, asegurando de ese modo que nunca pueda haber algún principio irreducible (o como Lewontin y Levins dicen en su reflexión sobre la dialéctica, «no hay ningún punto final» para la investigación; véase el capítulo 2). Aquí resulta útil examinar los procesos político-económicos por los que la sociedad alcanza realmente semejante unidad dialéctica. El dinero, por ejemplo, posee propiedades universales como medida de valor y medio de intercambio, al mismo tiempo que permite un amplio conjunto de toma de decisiones muy descentralizadas y particularistas en la esfera de los comportamientos mercantiles. Todo esto facilita definir en qué consiste la universalidad del dinero. El dinero también es, como hemos visto, una forma muy fragmentada, con usos que se relacionan con procesos espacio-temporales completamente diferentes. Este poder dialéctico del dinero es precisamente lo que otorga tanta fuerza a las afirmaciones de la derecha respecto a las libertades individuales y el resultado justo que se alcanza mediante la coordinación del mercado. Aunque la injusticia que se deriva es evidente –la apropiación y acumulación individual de poder social que representa el dinero produce una masiva y creciente desigualdad social– hay que apreciar el sutil poder de la dialéctica universalidad-particularidad que funciona en el caso el dinero. La tarea de la política progresista es encontrar una manera igualmente poderosa,

dinámica y persuasiva de relacionar lo universal y lo particular a diferentes escalas en el camino por definir la justicia social desde el punto de vista de los oprimidos.

2. El respeto por la identidad y la «otredad» debe ser matizado por el reconocimiento de que aunque todos los otros pueden ser otros, «algunos lo son más que otros» y de que en cualquier sociedad tienen que funcionar ciertos principios de exclusión. El cómo se medirá esta exclusión está representado en primera instancia por una condición de universalidad que impide que unos grupos impongan opresivamente su voluntad sobre otros. Sin embargo, esta libertad negativa (en el sentido de libertad de las limitaciones de otros) no puede imponerse jerárquicamente desde arriba: tiene que estar abierta a una constante negociación, precisamente debido a la manera en que pueden quedar enmarcadas reclamaciones dispares [por ejemplo, cuando los ricos demandan que el opresivo panorama (para ellos) de los sin techo sea eliminado de su vista expulsándolos de los espacios públicos]. Surgen dificultades más graves cuando tratamos de hablar de «libertades positivas» (de emancipación, educación, realización del potencial humano, búsqueda de logros culturales, etcétera) que puedan ser aceptables como proyectos colectivos y también sobre cómo seleccionamos las que son deseables y las que no lo son. Si, por ejemplo, reducimos la ética a una cuestión de biología evolutiva (véase la declaración de Wilson citada en el capítulo 7) entonces, ¿cómo evitar que los violadores reclamen la libertad de perpetuar su herencia genética como una cuestión de derecho? Habitualmente refutamos semejante afirmación aduciendo que implica coacción pero, como insiste Derrida, ya que todos los sistemas legales están fundados sobre la violencia nos encontramos con una arbitrariedad basada en principios que excluyen esa particular otredad de nuestra concepción de una sociedad civilizada.

3. Todas las propuestas de acción social (o concepciones de la justicia social) deben ser críticamente evaluadas en términos de la situacionalidad o posicionalidad del argumento y del argumentador. Pero es igualmente importante reconocer que los individuos que desarrollan semejante conocimiento situado no son entidades homogéneas, sino haces de impulsos heterogéneos, muchos de los cuales se derivan de una internalización de «múltiples otredades» dentro del yo. Semejante concepción del sujeto hace que la misma situacionalidad (su lugar) sea heterogénea y diferenciada, muy dependiente de procesos sociales que actúan a escalas espacio-temporales completamente diferentes. En última instancia, lo que cuenta es la construcción social de la situacionalidad (lugares) a diferentes escalas, y en esa construcción social la capacidad de acción de la elección y del compromiso político y personal, de las lealtades, tiene un importante papel, por muy arraigados que puedan estar los individuos en macroprocesos de acumulación de capital en el escenario mundial.

4. La «epistemología que puede marcar la diferencia» entre diferencias u «otredades» significantes e insignificantes es la que puede entender los procesos sociales de construcción de la situacionalidad, los lugares, las otredades, la diferencia, la identidad política, etcétera. Y aquí llegamos a lo que me parece el punto epistemológico más importante: la relación entre procesos sociales de construcción de identidades, por un lado, y las condiciones de las políticas de identidad, por otro. Si la consideración de la condición de los sin techo (o de los racial o sexualmente oprimidos) no implica la consideración de los procesos sociales que crean la situación de carecer de techo (o la opresión racial o sexual), entonces la política de identidad debe funcionar a un nivel dual. Una política que pretende eliminar los procesos que dan lugar a un problema resulta muy diferente de una política que simplemente busca dar plena validez a identidades diferenciadas una vez que han surgido.

Aquí existe una peculiar y difícil tensión que ya hemos encontrado en el capítulo 1. La identidad de la persona sin techo, de los racialmente oprimidos, de los económicamente desheredados, de la mujer acosada por la violencia, del trabajador, del sujeto colonial, está forjada a partir de determinadas condiciones (materiales, discursivas, psicológicas, etcétera) arraigadas en el proceso social. En el capítulo 1 señalaba que la perpetuación del sentido del yo y de la identidad puede depender de la perpetuación de los procesos que les dan origen. Este es un problema generalizado. La gente sin recursos realojada después de un desahucio, incluso de las más espantosas zonas hiperdegradadas, frecuentemente se encuentran a sí mismas «llorando por la pérdida del hogar»[51]. Incluso los movimientos de los trabajadores pueden pretender perpetuar o regresar a las condiciones de opresión que les dieron origen, de la misma manera en que esas mujeres que han adquirido el sentido del yo bajo condiciones de violencia machista pueden volver una y otra vez a vivir con hombres violentos. Puede ser posible, como muchas feministas han sostenido y muchas mujeres han demostrado, romper el modelo y salir de la dependencia. Pero el primer paso en ese camino es reconocer en vez de negar el problema. De forma similar, los movimientos de la clase trabajadora pueden esperar conservar su impulso revolucionario mientras adoptan nuevas identidades políticas cuando cambian las condiciones de trabajo y de vida. Pero es un proceso largo y difícil que exige una enorme cantidad de cuidadoso trabajo. Un programa político que combata con éxito una determinada forma de opresión tiene que afrontar la dificultad real de una pérdida de identidad por

[51] Marc Fried, «Grieving for a Lost Home», en Leonard Duhl (ed.), *The Urban Condition*, Nueva York, Basic Books, 1963.

parte de aquellos que han sido víctimas de esa opresión. Y hay sutiles maneras en que la identidad, una vez adquirida, puede, precisamente en virtud de su relativa perdurabilidad, buscar las condiciones sociales (incluyendo las opresiones) necesarias para su propio mantenimiento. De ahí se deduce que la simple búsqueda de una política de identidad como un fin en sí mismo (en vez de como una lucha fundamental para romper con una identidad que internaliza la opresión) puede servir para perpetuar en vez de desafiar la persistencia de esos procesos que inicialmente dieron origen a esas identidades. La misma cuestión surge en los círculos académicos incluso en torno a los debates ideológicos alrededor de la política de identidad. Podemos recordar el comentario ya citado de Spivak sobre los posestructuralistas franceses:

> se olvidan por su cuenta y riesgo que toda esta sobredeterminada empresa era en interés de una situación económica dinámica, que requería que los intereses, los motivos (deseos) y el poder (de conocimiento) estuvieran implacablemente dislocados. Invocar que la dislocación es ahora un descubrimiento radical que debería hacernos diagnosticar lo económico [...] como una pieza de una desfasada maquinaria analítica bien puede ser continuar el trabajo de esa dislocación e involuntariamente ayudar a asegurar «un nuevo equilibrio de las relaciones hegemónicas»[52].

Quizá esta sea la mejor de todas las lecciones posibles que podemos aprender del fracaso político para responder a los acontecimientos de Hamlet y de la falta de un discurso convincente sobre la justicia social con el que podamos afrontarlo. Si el proceso histórico y geográfico de lucha de clases librado por el Partido Republicano y la clase capitalista en Estados Unidos en estos últimos años ha feminizado la pobreza, acelerado la opresión racial y degradado aún más las condiciones ecológicas de la vida, entonces parece que una política mucho más unida puede fluir desde la determinación por controlar *ese* proceso en vez de hacerlo desde una política de identidad que en gran parte refleja sus resultados fragmentados.

[52] G. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit., p. 280.

13
EL MEDIOAMBIENTE DE LA JUSTICIA

> La burguesía solo tiene una solución para sus problemas de contaminación: trasladarlos de sitio.
>
> Adaptación de un comentario de Friedrich Engels

I. El movimiento por la justicia medioambiental

El 8 de septiembre de 1992 *The Economist* informaba sobre un memorándum interno del Banco Mundial (fechado el 12 de diciembre de 1991) que se había filtrado a la prensa y que iba firmado por Lawrence Summers, un economista de Harvard de considerable reputación (sobrino de Paul Samuelson y yerno de Kenneth Arrow, ganadores ambos del Premio Nobel de Economía). Summers, un consejero frecuentemente citado de los candidatos demócratas a la presidencia, en aquel momento economista jefe del Banco Mundial y posteriormente subsecretario de Estado de Comercio en la Administración Clinton, decía en ese informe:

> Entre nosotros, ¿no debería alentar el Banco Mundial la migración de las industrias contaminantes hacia los países menos desarrollados? Se me ocurren tres razones para ello:
>
> 1. La medida de los costes de la contaminación que perjudica a la salud depende de los ingresos perdidos por la mayor morbilidad y mortalidad. Desde este punto de vista, una determinada cantidad de la contaminación que perjudica a la salud se debería producir en el país que tenga los menores costes, que será el país con salarios más bajos. Creo que la lógica económica que hay detrás de llevar una carga de residuos tóxicos al país que tenga salarios más bajos es impecable y deberíamos afrontar eso.
> 2. Los costes de la contaminación probablemente no sean lineales, ya que los incrementos iniciales de la contaminación probablemente tengan un coste muy bajo. Siempre he pensado que países poco poblados de África están considerablemente *sub*contaminados; su

[contaminación del aire] es probablemente considerablemente ineficiente comparada con Los Ángeles o Ciudad de México. Solamente el lamentable hecho de que gran parte de esa contaminación esté producida por industrias no trasladables (transporte, centrales eléctricas) y que los costes unitarios del transporte de residuos sólidos sean tan elevados, evita un comercio de la contaminación del aire y de los residuos que aumente el bienestar mundial.

3. La demanda de un medioambiente limpio por razones estéticas y de salud probablemente tiene una elasticidad muy elevada respecto a la percepción de renta. La preocupación por un agente que causa un cambio de uno entre un millón en las posibilidades de desarrollar un cáncer de próstata evidentemente va a ser mucho más elevada en un país donde la gente puede sobrevivir y llegar a desarrollar un cáncer de este tipo que en un país donde la mortalidad de la población de menos de cinco años es del 200 por 1000. También gran parte de la preocupación por las emisiones industriales a la atmósfera se debe a la visibilidad de las partículas. Estas emisiones pueden tener poco impacto directo sobre la salud. Está claro que el comercio de productos que representan preocupaciones por la contaminación estética podría mejorar el bienestar. Mientras que la producción es móvil, el consumo de un aire limpio no se puede trasladar.

La oficina de Greenpeace en Washington distribuyó copias del artículo por todo el mundo y los grupos medioambientalistas aprovecharon y siguen aprovechando la ocasión[1]. El Banco Mundial, que ya estaba siendo duramente criticado por su falta de preocupación medioambiental, se encontró totalmente a la defensiva en el mismo momento en que estaba intentando influir sobre la Cumbre del Medioambiente de Río con la publicación de su informe de 1992, «Development and the Environment». El secretario de Medioambiente de Brasil describió el razonamiento de Summer como «perfectamente lógico pero totalmente demencial». Summers fue descrito en *People Magazine* en su ejemplar especial sobre el «Día de la Tierra» como uno de los ocho mayores «enemigos del planeta», e incluso el *Financial Times* pensó que había llegado la hora de «salvar al planeta tierra de los economistas»[2]. *The Economist*, sin embargo, señalaba en su editorial que su lógica económica era realmente «impecable».

El memorándum de Summers parece aceptar el «colonialismo tóxico» o el «imperialismo tóxico». El párrafo final del memorándum señala, sin embargo, que el problema de todos estos argumentos es que «podrían ser vueltos del revés y utilizados más o menos eficazmente contra cada

---

[1] Véanse por ejemplo R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, Boston, South End Press, 1993; David Pepper, *Eco-socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, Londres, Routledge, 1993.

[2] Bruce Rich, *Mortgaging the earth: The World Bank, Environmental Impoverishment and the Crisis of Development*, Boston, Beacon Press, 1993.

propuesta del Banco». Esto sugiere que Summers no estaba apoyando semejantes ideas sino que estaba tratando de señalar a sus colegas, inmersos en la teoría económica neoclásica, las consecuencias lógicas de su propio modo de pensar. Aunque esto pueda exculpar de alguna manera a Summers, amplía las cuestiones que plantea el memorándum a todo un modo de discurso sobre los temas económicos y medioambientales.

Así, pues, ¿qué objeciones pueden hacerse? Ante todo, la situacionalidad de clase de este argumento es evidente. Los grupos acomodados, incluyendo a la mayoría de los economistas profesionales (según Uchitelle con unos ingresos medios semanales de 889 dólares en 1994 en Estados Unidos[3]) no tienen que aceptar residuos tóxicos en las puertas de sus casas para sobrevivir, mientras que los que cuidan niños (158 dólares semanales), conserjes y personal de limpieza (293 dólares a la semana) y operarios de máquinas de coser (316 dólares a la semana) no tienen la mismas posibilidades de elección. Esta lógica tampoco presta mucha atención a las cuestiones de justicia distributiva, excepto en el limitado sentido de que el comercio de materias tóxicas se supone que «aumenta el bienestar» de todos. Esto supone que una manera de elevar los ingresos de los pobres es pagarles para que absorban toxinas (en gran medida generadas en beneficio de los ricos). Hay que señalar que cualquier impacto negativo sobre la salud se producirá sobre los menos capacitados para afrontarlo y ya que la mayoría de los pobres y carentes de poder son gente de color el impacto es racialmente discriminatorio. Si nos molestamos en pensar sobre todo esto, hay una dimensión simbólica, un cierto tipo de «imperialismo cultural», que va incorporado en la propuesta, ¿no estamos dando por supuesto que solamente la gente vulgar puede aguantar la basura? La cuestión de la estigmatización «del otro», en este caso a través de la asociación de unos «otros» racialmente diferenciados con la contaminación, la suciedad, la impureza y la degradación, se convierte en parte de la equiparación política. Si, como afirma Mary Douglas, «algunas contaminaciones se utilizan como analogías para expresar una perspectiva general del orden social», y si «las creencias sobre la contaminación pueden utilizarse en un diálogo de afirmaciones y contraafirmaciones sobre el estatus»[4], entonces las afirmaciones sobre la contaminación como «una cuestión fuera de lugar» no pueden separarse de las afirmaciones sobre la impureza y peligro de la «gente fuera de lugar».

Las cuestiones de cómo y por qué se producen «residuos», en general, y residuos peligrosos, en particular, evidentemente nunca se mencionan en análisis como los de Summers. Sin embargo, como Commoner entre otros

[3] L. Uchitelle, «For Many, a Slower Climb Up the Payroll Pecking Order», *The New York Times*, 14 de mayo de 1995.
[4] Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1984, p. 3.

ha resaltado una y otra vez, la cuestión de la *prevención* sin duda debería tener prioridad sobre la eliminación y el remedio de cualquier efecto colateral[5]. Pero plantear esa cuestión requiere un cambio discursivo hacia un terreno de crítica, mucho más cargado políticamente, de las características generales del modo de producción y consumo en el que vivimos.

Aunque la «impecable lógica económica» adelantada por Summers no es difícil de deconstruir como el discurso característico de una determinada clase de poder político-económico y de sus prácticas discriminatorias, desafortunadamente resulta una descripción aproximada de lo que sucede habitualmente. El mecanismo del mercado funciona «naturalmente» de esa manera. Los valores de la propiedad son más bajos cerca de instalaciones peligrosa y ahí es donde los pobres y desfavorecidos se ven obligados a vivir. La introducción de una instalación peligrosa ocasiona menos perturbaciones en los valores de la propiedad inmobiliaria de las zonas de ingresos bajos, de manera que una estrategia «óptima» de localización con el menor coste para toda instalación peligrosa apunta al lugar donde viven los pobres. Además, una pequeña transferencia de ingresos para cubrir los efectos negativos de la misma puede ser muy significativa para los pobres y por ello más fácilmente aceptada, pero muy irrelevante para los ricos, lo cual ya hace mucho denominaba la «intrigante paradoja» de que «es poco probable que los ricos renuncien a un servicio "a ningún precio", mientras que los pobres, que están menos pertrechados para aguantar la pérdida, es probable que se sacrifiquen por una suma insignificante»[6]. Si, como sucede habitualmente, las zonas donde viven «otros» con ingresos bajos, marginados y carentes de poder, son también zonas de menos organización y resistencia política, entonces la lógica simbólica, política y económica a favor de la ubicación de las instalaciones peligrosas funciona exactamente de la manera que imagina el memorándum de Summers.

En consecuencia, en Estados Unidos uno de las mejores maneras de predecir la ubicación de un vertedero de residuos tóxicos es fijarse en las concentraciones geográficas de gente de color con bajos ingresos. El vertido de residuos tóxicos en reservas indias o en comunidades de color (afroamericanas o hispanas) por gran parte del sur y oeste de Estados Unidos está bien documentado[7]. Incluso más sobresalientes son las gue-

---

[5] B. Commoner, *Making Peace with the Planet*, cit.

[6] D. Harvey, *Social Justice and the City*, Londres, Edward Arnold, 1973, p. 81 [ed. cast.: *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid,1992].

[7] Bunyam Bryant y Paul Mohai, *Race and the Incidence of Environmental Hazards*, Bulder (CO), Westview Press, 1992; Robert Bullard, *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*, Bulder (CO), Westview Press, 1990; R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, Boston, South End Press, 1993; R. Bullard (ed.), *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*, San Francisco, Sierra Club Books, 1994; Richard Hoffrichter (ed.), *Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice*, Filadelfia (PA), New Society Publishers, 1993.

rras de oferta entre, por ejemplo, diferentes grupos de nativos americanos o entre países menos desarrollados, para acoger los residuos a cambio de dinero. Aunque esa práctica puede entenderse mejor en el caso de dictaduras o de regímenes militares que se quedan con los beneficios, mientras trasladan los costes a sus propias poblaciones, no resulta extraño que un debate razonablemente democrático genere un consenso político a favor de aceptar instalaciones para acoger residuos tóxicos aduciendo que generan ingresos y empleos que de otra manera no se producen. En el «cinturón negro» de Alabama, por ejemplo, la cuestión de los vertederos peligrosos en Sumter County provoca enfrentamientos políticos: los que tienen más que perder por negarse a la instalación, en términos de empleo e ingresos (los pobres y la gente de color), están en este caso enfrentados a la clase media y a menudo con los medioambientalistas blancos que buscan cerrar esas instalaciones[8]. El mismo conflicto se produce en Mississippi[9]. En el capitalismo, la economía política de la creación y circulación de residuos incorpora la lógica de Summers, incluyendo algunas de sus inherentes contradicciones sociales.

Sin embargo, la práctica de esa lógica ha provocado una resistencia militante. En Estados Unidos, el movimiento por la justicia medioambiental y en contra del racismo medioambiental se ha convertido en una importante fuerza política. Se trata de un movimiento político que ha estado gestándose durante mucho tiempo y que debe su más reciente renacimiento a dos incidentes concretos. El primero, el conocido caso de Love Canal en 1977, cuando las casas construidas encima de un canal recubierto en Buffalo, Nueva York, encontraron que sus sótanos se llenaban de peligrosos líquidos, que acarreaban graves consecuencias para la salud de los niños que vivían allí[10]. Esto condujo a la formación de un Centro de Coordinación Ciudadano para Residuos Peligrosos que, según Taylor, trabaja ahora con más de siete mil grupos comunitarios y de base de toda la nación. El segundo caso surgió en 1982 de las protestas en Warren County, Carolina del Norte, cuando una comunidad mayormente afroamericana fue seleccionada como lugar de emplazamiento de un cementerio de tierra contaminada con PCB (policlorobifenilos). La fuerza de las protestas (que incluyeron múltiples arrestos de conocidas figuras de los derechos civiles) y la implicación de un amplio abanico de organizaciones centraron

---

[8] Conner Bailey, Charles Faupel y James Gundlach, «Environmental Politics in Alabama's Blackbelt», en R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from Grassroots*, cit..

[9] Keith Schneider, «Plan for Toxic Dump Pits Blacks against Blacks», *The New York Times*, 3 de diciembre de 1993.

[10] Lois Gibbs, *Love Canal: My Story*, Albany (NY), Sunny Press, 1982; Adeline Levine, *Love Canal: Science, Politics and People*, Nueva York, State University of New York, 1982; Andrew Szasz, *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1994.

la atención en lo que pronto llegó a conocerse como «racismo medioambiental». En 1991, un movimiento muy disperso y localizado se reunió en Washington, DC, alrededor de la Primera Cumbre Medioambiental Nacional de Gente de Color. Allí adoptó un manifiesto que definía la justicia medioambiental en no menos que diecisiete clausulas[11]. Aquí he seleccionado unas cuantas:

> *Justicia medioambiental:*
>
> Afirma el carácter sagrado de la Madre Tierra, la unidad e interdependencia ecológicas de todas las especies, y el derecho a estar libre de la destrucción ecológica.
>
> Exige el derecho a una utilización ética, equilibrada y responsable de la tierra y de los recursos renovables en interés de un planeta sostenible para los seres humanos y otros seres vivientes.
>
> Reclama el cese de la producción de toda clase de toxinas, residuos peligrosos y materiales radiactivos, y que todos los productores pasados y presentes sean estrictamente responsables ante la gente por la desintoxicación y la contención en el punto de la producción.
>
> Afirma la necesidad de una política ecológica rural y urbana dirigida a limpiar y reconstruir nuestras ciudades y áreas rurales en equilibrio con la naturaleza, respetando la integridad cultural de todas nuestras comunidades y proporcionando un acceso justo a todo el abanico de recursos.
>
> Se opone a las operaciones destructivas de las corporaciones multinacionales […] a la ocupación militar, la represión y la explotación de tierras, de pueblos y culturas y otras formas de vida.
>
> Requiere que nosotros, como individuos, hagamos elecciones personales y de consumo para utilizar los menores recursos de la Madre Tierra y para producir la menor cantidad de desperdicios posible, y que tomemos la decisión consciente de cuestionar y cambiar las prioridades de nuestro estilo de vida para asegurar la salud del mundo natural para las generaciones presentes y futuras.

Más adelante regresaré a estos principios, aunque no es difícil ver cuántos profesionales pueden considerarlos exactamente tan «demenciales» como el memorándum de Summers, al mismo tiempo que carecen de una lógica elemental y, mucho menos, «impecable». Sin embargo, las luchas locales por la justicia medioambiental que confluyeron para adelantar estas tesis crearon un fermento político suficiente como para obligar a la EPA [Agencia de Protección Medioambiental], incluso en los años más duros de las Administraciones de Reagan-Bush, a abordar las cuestiones de equidad medioambiental. El informe de la EPA de 1992 sobre ese tema admitía

---

[11] Karl Grossman, «The people of color environmental summit», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection: Enviromental Justice and the Communities of Color*, cit.

que había problemas de desigual exposición de las poblaciones minoritarias y de ingresos bajos a los riesgos medioambientales, pero afirmaba que no había suficiente información rigurosa para corroborar una discriminación efectiva (excepto en el caso del envenenamiento por plomo). Sin embargo, en febrero de 1994, el gobierno de Clinton –respondiendo a su electorado entre los medioambientalistas, las minorías y los pobres– promulgó una orden ejecutiva a todas las agencias federales para asegurar que los programas no producirían injustamente daños medioambientales sobre estos últimos grupos. Esto significa que las necesidades medioambientales de las comunidades minoritarias y de bajos ingresos deben ser justamente abordadas y que las cuestiones medioambientales pueden ser juzgadas en términos de derechos civiles.

Esa iniciativa no apaciguó a muchos de los implicados en el movimiento por la justicia medioambiental, en parte porque reconocían que la cooptación en semejante atolladero político-legal sería el beso de la muerte. La razón de que apenas se hayan abierto nuevos emplazamientos de residuos peligrosos en estos últimos diez años se debe precisamente al hecho de que los movimientos contra esos lugares se han organizado al margen de los «canales» establecidos. También por esta razón, el movimiento por la justicia medioambiental ha estado frecuentemente en descuerdo con los principales grupos medioambientales (como Amigos de la Tierra, el Sierra Club, el Fondo de Defensa Medioambiental, etcétera, normalmente conocidos como «los diez grandes». Aquí la división refleja cuestiones de clase, raza y género. También refleja una intensa política del lugar (véase el capítulo 11) frente a la política más abstracta de la corriente principal del movimiento medioambiental. La «gente de color» y las mujeres de la clase trabajadora han sido los más activos en los movimientos de base en lugares concretos donde los Diez Grandes están dominados, en número de miembros pero más especialmente en su organización, por varones con profesiones liberales de clase media, en gran parte concentrados en los centros de poder político (como Washington, DC). Lois Gibbs, organizadora de la protesta de Love Canal, recuerda su intento por reunir a estos grupos:

> Era hilarante […] la gente de base estaban en un extremo de la habitación, bebiendo Budweiser y fumando mientras que los medioambientalistas estaban en el otro tomando yogur. Queríamos hablar sobre la compensación a las víctimas. Ellos querían hablar sobre las diez partes por millón de benceno en las bebidas y de la incertidumbre científica. En un par de ocasiones fue casi la guerra. Esperábamos que al ver a la gente local los miembros de los Diez Grandes se mostraran más dispuestos a apoyar las posiciones de las bases, pero no funcionó. Continuaron con la posición del *statu quo*. El planteamiento de los Diez Grandes es preguntar: ¿Qué podemos apoyar para alcanzar una

> victoria legislativa? Nuestro planteamiento es preguntar: ¿Qué es moralmente correcto? No podemos apoyar algo con el objetivo de ganar, si pensamos que está moralmente equivocado[12].

Este tipo de distinción en lealtades y afiliación ha sido jocosamente descrita de la siguiente manera:

> Centro de Coordinación Ciudadano: «típico miembro: sale del coro de la iglesia para organizar la protesta contra el basurero tóxico». Natural Resources Defense Council: «Miembro típico: Andover en el 63, Yale en el 67, derecho en Harvard en el 70, participa en las marchas al Pentágono contra la guerra en el 68, 69 y 70». Environmental Defense Fund: «Miembro típico: abogado con conciencia ecológica y un Mazda rojo»[13].

Esto no supone que todas las formas de cooperación estén descartadas; Greenpeace, por ejemplo, ayudó a que los Ciudadanos Afectados del Sur de Los Ángeles (una organización fundamentalmente de mujeres) lucharan contra la planta incineradora del LANCER [Proyecto de Recuperación de Energía de la ciudad de Los Ángeles] (dirigida a atender a 1,4 millones de habitantes de toda la ciudad) que iba a ser ubicada en una comunidad pobre y en gran medida minoritaria[14]. No obstante, el movimiento por la justicia medioambiental conserva su ferozmente independiente «particularismo militante» (véase el capítulo 1). Rechaza los intentos gubernamentales y ampliamente «burgueses» de cooptación y absorción en una resistencia de clase media y perfil profesional frente a esa impecable lógica de peligros medioambientales, que define la circulación del capital.

II. Discursos de complicidad y disidencia

En los últimos años, «la cuestión medioambiental», como he sostenido en los capítulos 7 y 8, ha generado una gran diversidad de discursos antagónicos y mutuamente excluyentes. Sin duda hay algunos fundamentos comunes. Aparte de los que entran solamente para burlarse de toda la idea, la mayoría acepta que existe un tipo de problemas que razonablemente pueden denominarse «medioambientales» y muchos utilizan el lenguaje de crisis real o potencial. También la mayoría sostiene que las dificultades surgen de la manera concreta en que nos relacionamos con algo externo a nosotros llamado «naturaleza» y que hay que tomar algunas medidas

---

[12] Citado en William Greider, *Who Will Tell the People?*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993, p. 214.
[13] *Ibid.*, p. 214.
[14] Louis Blumberg y Robert Gottlieb, *War on Waste: Can America Win its Battle with Garbage*, Washington DC, Island Press, 1989, capítulo 6.

paliativas o en algunos casos revolucionarias para situarnos en una trayectoria de desarrollo más «sostenible» o «armoniosa». Por encima de ello, la multiplicidad de discursos se vuelve confusa (véase el capítulo 8), y ahora quiero detenerme con más detalle en cómo y por qué puede suceder esto centrándome especialmente en la perspectiva política y medioambiental, que traen aparejados los discursos sobre la justicia medioambiental. Para ello utilizaré activamente el marco de trabajo construido en el capítulo 4. Allí sostenía que los discursos no existen aislados de las creencias, las relaciones sociales, las estructuras institucionales, las prácticas materiales o las relaciones de poder. Los discursos internalizan efectos de todos estos dominios mientras que recíprocamente entran, aunque nunca como puras imágenes reflejadas, en todos los demás momentos del proceso social.

La ventaja de interpretar las cosas de este modo es que me permite considerar un discurso sobre la justicia medioambiental no simplemente como un debate filosófico y ético, sino, por el contrario, teniendo en cuenta las condiciones «medioambientales» (creencias, instituciones, prácticas sociales materiales y relaciones, formas de poder político-económico) que dan origen a ese discurso y quedan internalizadas en él. También me permite efectuar un análisis más detallado de cómo puede «funcionar» un discurso sobre la justicia medioambiental dentro de otros momentos del proceso social (afectando a creencias, imaginarios, instituciones, prácticas, relaciones de poder, etcétera).

En el capítulo 8 mostraba que todas las argumentaciones ecológico-medioambientales son argumentaciones sobre la sociedad y, por ello, reflejos complejos de todo tipo de luchas libradas en otros terrenos. La ética de la tierra de Aldo Leopold, por ejemplo, surgió de la fusión de un discurso de la identidad nacional (el papel de la frontera y el encuentro con el desierto en la formación de la identidad nacional estadounidense) con la religión (la epifanía de mirar a los ojos de un puma que agoniza tras la caza) y la ciencia darwiniana. La «tragedia de los comunes» de Garret Hardin está inexorablemente construida a partir de la fusión del pensamiento darwiniano contemporáneo, la lógica matemática de los rendimientos decrecientes y una economía política de una democracia individualizada que maximiza la utilidad y está basada en la propiedad. Los teóricos de los derechos de los animales aceptan la retórica liberal sobre los derechos del individuo y buscan extenderla a los seres sensibles o, como prefiere llamarlos Regan, a los «sujetos de una vida». La teoría de la modernización ecológica (véase más adelante) forja una unidad entre las doctrinas de la eficiencia en la producción y del eficiente y equitativo funcionamiento de los agregados ecológicos. El ecofeminismo construye un poderoso vínculo entre el humanismo liberal tradicional y una visión del papel de la mujer más cercano a la naturaleza a través de la crianza y el cuidado. Cada uno

de estos discursos complejos da forma a una singular mezcla de complicidad y disidencia respecto a las creencias, instituciones, prácticas sociales materiales, relaciones sociales y sistemas dominantes de organización del poder político-económico existentes. Esta es su virtud específica: plantean los problemas de la definición de las relaciones a lo largo de diferentes momentos del proceso social y son reveladoras del modelo de conflicto social en todas las esferas de la acción social.

Consideremos, por ejemplo, el contexto general en el que se vuelve posible la versión de Summers sobre qué hacer con los residuos tóxicos. Aquí no es suficiente con argumentar que es una típica manifestación de la lógica económica neoclásica –en sí misma un atractivo conjunto de metáforas particulares– en la que el comercio de residuos que aumenta el bienestar se puede concebir en condiciones de escasez de recursos. En realidad, hay que responder a determinadas cuestiones previas: ¿por qué la economía neoclásica es un discurso tan aceptado en relación a las formas dominantes de poder político-económico en la sociedad capitalista? ¿Qué efectos tiene privilegiar el discurso económico neoclásico sobre las creencias, el funcionamiento de las instituciones, las relaciones sociales, las prácticas materiales, etcétera? Aquí no intentaré responder directamente a estas preguntas, aunque creo que hay razones de peso que explican la penetración de los modos neoclásicos del pensamiento económico en todas estas esferas. En vez de ello, me detendré con más detalle en algunas formas dominantes del discurso medioambiental-ecológico para intentar comprender por qué sostienen determinadas concepciones específicas y cómo, habida cuenta de su carácter y de su amplio control de la imaginación y de las instituciones públicas, han creado un conjunto de condiciones ambientales en cuyo seno el movimiento por la justicia medioambiental se ha visto obligado a articular sus argumentos antagonistas (y en cierta medida conformar sus prácticas) de maneras muy particulares. Teniendo esto presente, empiezo por esbozar las que parecen ser las formas dominantes del discurso sobre el medioambiente a finales del siglo XX.

III. La «concepción estándar» de la gestión medioambiental

El capitalismo se ha encontrado frecuentemente con problemas medioambientales. En los dos últimos siglos aproximadamente se han desarrollado instituciones, conocimientos científicos, políticas públicas y prácticas reguladoras para afrontarlos. Estas prácticas han confluido con el tiempo en algo que llamamos la «concepción estándar» de la gestión medioambiental en las sociedades capitalistas avanzadas.

En la concepción estándar, el planteamiento general sobre los problemas medioambientales es intervenir solamente «después del acontecimiento». Esta estrategia surge en parte de la creencia de que ninguna preocupación medioambiental general debe interponerse en el camino del «progreso» (más exactamente en el de la acumulación del capital) y que, si es necesario, cualquier dificultad medioambiental puede solucionarse adecuadamente «después del acontecimiento». Esto implica que no existen problemas de irreversibilidad del tipo que surgen con la extinción de especies o la destrucción de hábitats y que existe una «ciencia correctiva» para hacer frente a cualquier dificultad que pueda surgir. Este énfasis en el «después del acontecimiento» significa que las cuestiones medioambientales se consideran esencialmente «incidentes» –el resultado de «errores» y «equivocaciones» (a menudo basados en la ignorancia)– que habría que abordar caso por caso (y a menudo de lugar en lugar). Además, la preferencia son las limpiezas medioambientales de lugares concretos y las soluciones «en la etapa final» (por ejemplo, la recuperación de suelos, la instalación de filtros en chimeneas y de catalizadores en automóviles, etcétera) en vez de intervenciones preventivas o proactivas.

El único problema general que en ocasiones se admite desde la concepción estándar es el llamado «fracaso del mercado», que se produce porque las empresas (u otras entidades económicas como gobiernos y hogares) pueden «externalizar» los costes mediante la libre utilización del medioambiente para obtener recursos o eliminar residuos. La teoría de la empresa que desarrolla la economía neoclásica describe efectivamente por qué puede ser económicamente racional que las empresas individuales saqueen los recursos comunes, como la pesca (el famosos argumento de la «tragedia de los comunes adelantado por Hardin), que contaminen, que expongan a los trabajadores a peligros tóxicos y a los consumidores a la degradación medioambiental, en condiciones de fracaso del mercado. En ese caso, la tarea del Estado es desarrollar un marco regulador que o bien obligue a las empresas a internalizar los costes externos (a generar un mercado más perfecto que incorpore todos los costes reales, incluyendo los atribuibles a la degradación medioambiental), o establecer estándares que deban cumplir las empresas (u otras entidades) respecto a la gestión de recursos, seguridad y salud ocupacional, impactos medioambientales, etcétera. También es tarea del Estado proporcionar esos bienes e infraestructuras públicas que crean las condiciones medioambientales favorables para la salud y la sanidad públicas. Periódicamente, como sucedió durante la *Progessive Era*[15] y en las primeras etapas del *New Deal*, esto conduce a la idea de considerables intervenciones del Estado, que aseguren la adecuada conservación y la gestión eficiente de los recursos nacionales,

---

[15] Véase Samuel Hays, *Conservation and the Gospel of Efficiency: The Progressive Conservation Movement, 1890-1920*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959.

desafiando así los derechos de la propiedad privada en interés de una estrategia de clase dirigida a la acumulación de capital gestionada por el Estado. En contra de ello, la economía neoclásica también ha desarrollado una defensa de las soluciones derivadas de la propiedad privada bajo los auspicios del llamado teorema de Coase, que sostiene que tanto el contaminador como cualquier parte damnificada pueden considerarse igualmente infractores, ya que la presencia de esta última limita los derechos de propiedad de la primera a emitir elementos contaminantes[16].

Desde la perspectiva estándar todas las intervenciones del Estado, la herramienta lógica de la gestión medioambiental, están típicamente limitadas por dos consideraciones importantes. La primera, que la intervención solamente debe producirse cuando hay una clara evidencia de la existencia de graves daños producidos por el fracaso del mercado y, preferiblemente, cuando el daño puede ser cuantificado (por ejemplo, en términos monetarios). Esto exige una sólida evidencia científica de las conexiones, por ejemplo, entre la exposición al amianto en el lugar de trabajo y el cáncer que se desarrolla veinte años después; o entre las emisiones de una fábrica y la acidificación de lagos situados a cientos de kilómetros. También requiere una cuidadosa medida de los costes de la contaminación y del agotamiento de los recursos, porque la segunda limitación es que se piensa que hay una compensación entre el crecimiento económico (la acumulación de capital) y la calidad medioambiental (lo que gana uno lo pierde el otro). Mostrarse demasiado solícito respecto a lo segundo es renunciar innecesariamente a los beneficios de lo primero. Este es el domino del análisis de coste-beneficio monetizado, que ahora desempeña un papel tan importante para remodelar la política medioambiental desde la perspectiva estándar.

Entrar de lleno en el problema de lo que pueden ser las compensaciones (teórica y empíricamente) requiere una particular combinación de ingeniería y experiencia económicas unidas a una comprensión científica de los procesos ecológicos. La traducción del problema medioambiental al dominio de los discursos de los expertos permite la internalización de la política medioambiental y de la actividad reguladora en el seno del aparato del Estado o, en líneas más generales, dentro de la influencia de la financiación empresarial y del Estado de la investigación y el desarrollo. Esto supone una aplicación de la racionalidad burocrático-tecnocrática bajo la doble influencia del Estado y de las empresas, al tiempo que se considera que las turbulencias de la política democrática se interponen en las adecuadas, racionales y sensibles actividades reguladoras. La estrategia preferida, excepto en esos periodos eufóricos de diseño estratégico por parte del Estado, es con frecuencia negociar soluciones entre este y el sector privado de acuerdo con un criterio *ad hoc* y caso por caso.

---

[16] Ronald Coase, «The Problem of Social Cost», *Journal of Law and Economics*, vol. 3, 1960.

Desde la concepción estándar, los derechos básicos de la propiedad privada y de la maximización de los beneficios no se cuestionan en lo fundamental. Las preocupaciones por la justicia medioambiental (en el caso de que existan) se mantienen estrictamente supeditadas a las preocupaciones por la eficiencia económica, el crecimiento continuo y la acumulación de capital. La idea de que la acumulación de capital (el crecimiento económico) es básico para el desarrollo humano nunca se cuestiona. El derecho de la humanidad a realizar modificaciones medioambientales sustanciales se considera tácitamente como sacrosanto (convirtiendo la concepción estándar en una doctrina cómplice con la versión arrogante de la tesis de la dominación de la naturaleza). La única cuestión seria es cómo gestionar mejor el medioambiente a favor de la acumulación de capital, la eficiencia económica y el crecimiento. Desde este punto de vista, los efectos de las externalidades negativas (incluyendo los que afectan a la salud y al bienestar) merecen ser contrarrestados (siempre que no se creen barreras graves para la acumulación posterior) y hay que prestar una seria atención a la adecuada conservación y a la utilización prudente de los recursos. Habida cuenta de este planteamiento, las cuestiones ecológicas desde la perspectiva estándar se consideran generalmente como una preocupación del Estado-nación, que en algunos casos debe delegar poderes a escalones inferiores del gobierno. La política nacional y las tradiciones culturales (por ejemplo respecto a la importancia de los espacios naturales o los bosques) desempeñan habitualmente un papel importante, ya que afectan a la manera en que la perspectiva estándar se pone en funcionamiento y se presenta en diferentes Estados-nación e incluso en diferentes localidades. Traduciéndolas a los términos imperantes en la economía, las preferencias socialmente basadas y a menudo localmente específicas de las cualidades medioambientales pueden incluirse en el argumento como una manifestación particular de la preferencia de los consumidores.

Una poderosa y persuasiva gama de discursos está incrustada (algunas veces sin ni siquiera saberlo) dentro de esta perspectiva estándar y de sus asociadas prácticas, instituciones, creencias y poderes asociados. La economía medioambiental, la ingeniería medioambiental, el derecho medioambiental, la planificación y el análisis político, así como un amplio abanico de esfuerzos científicos se dirigen claramente en su apoyo. Estos discursos son perfectamente aceptables para las formas dominantes de poder político-económico precisamente porque no hay ningún cuestionamiento implícito de la hegemonía de la acumulación del capital. Por ello, desde el Estado y las empresas fluye el apoyo financiero y logístico hacia aquellos que promueven semejantes discursos medioambientales, convirtiéndolos en discursos específicos del poder.

Esto no equivale a decir que no se producen impugnaciones dentro de la perspectiva estándar. Hay abundante espacio para la controversia sobre la

evidencia científica existente de la conexión entre el cambio medioambiental y los efectos sociales, sobre el grado y medida del daño, la designación de las responsabilidades, dónde deben encontrarse las compensaciones entre crecimiento económico y calidad medioambiental (o equidad), cómo pueden medirse y expresarse las divergentes preferencias de los consumidores por las calidades medioambientales, hasta dónde deben proyectarse las preocupaciones medioambientales a largo plazo (la literatura especializada sobre las tasas de descuento y las preferencias temporales es amplia) y hasta dónde debe llegar la regulación del Estado. La intensidad del debate en este marco discursivo global a menudo impide la discusión general de alternativas más amplias, y mucho más de alternativas radicalmente diferentes. Pero algunas veces los debates han generado contradicciones que preparan el camino para cambios discursivos radicalmente diferentes en las maneras de pensar. Mientras que, por ejemplo, el aparente intento del memorándum de Summers era despertar en algunos de sus colegas un mayor sentido de cómo negociar las cuestiones de la equidad medioambiental y las fuerzas del mercado dentro de la concepción estándar, posteriormente se convirtió en un icono cuyo impacto podía utilizarse para presionar a favor de un discurso alternativo de la justicia medioambiental.

La concepción estándar tiene una larga historia. Podemos comenzar con las considerables iniciativas sobre la salud pública implementadas en los centros urbanos del siglo XIX hasta llegar a los actuales esfuerzos por mejorar la calidad del aire y del agua en muchas áreas del mundo capitalista avanzado, el funcionamiento de la concepción estándar cuenta en su haber con un importante historial de éxitos. Si no hubiera sido así, hace mucho que se habría abandonado. En el mejor de los casos, incluso algunas de sus características aparentemente negativas tienen un lado virtuoso; por ejemplo, el enfoque *ad hoc* y fragmentado algunas veces ha permitido un cierto grado de sensibilidad local y particularista hacia las preferencias de los consumidores y una considerable flexibilidad de las intervenciones medioambientales. Pero hay claramente serias limitaciones a la efectividad del planteamiento estándar, y en los últimos años algunas de sus más evidentes contradicciones internas han producido la búsqueda de alguna manera alternativa de considerar las cuestiones medioambientales.

IV. La modernización ecológica

La tesis de la «modernización ecológica» ha surgido periódicamente como una manera de estructurar el pensamiento sobre la dialéctica del cambio social y ecológico[17]. En Estados Unidos se hizo popular durante la era

[17] Véase Maarten Hajer, *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

progresista (cuando el nombre de Pinchot dominaba las discusiones) y reapareció durante la década de 1930 en el movimiento de conservación del suelo y dentro de instituciones como el National Resources Planning Board[18]. En los últimos años hay señales de su adopción/cooptación tanto por grupos de presión medioambiental, como por determinadas configuraciones institucionalizadas del poder político-económico.

La modernización ecológica depende y promueve la creencia de que la actividad económica produce sistemáticamente daños medioambientales (perturbaciones de la «naturaleza») y que por ello la sociedad debe adoptar una posición proactiva respecto a la regulación medioambiental y los controles ecológicos. La prevención se considera preferible a la cura. Esto significa que el enfoque *ad hoc*, fragmentado y burocrático de la regulación estatal debería ser reemplazado por un conjunto mucho más sistemático de prácticas políticas, acuerdos institucionales y prácticas reguladoras. Se considera que el futuro no puede valerse por sí mismo y que es necesario algún tipo de valoración para configurar lo que sería una buena estrategia para el crecimiento económico sostenible y el desarrollo económico a largo plazo. La palabra clave de esta formulación es «sostenibilidad». E incluso, aunque hay múltiples definiciones de lo que esto pueda significar (y todo tipo de dispositivos retóricos desplegados por sus oponentes para desvirtuar el término o hacerlo inofensivo ya que nadie puede estar a favor de la «insostenibilidad»), el concepto, no obstante, se encuentra en la base de la política de la modernización ecológica. De ese modo, los derechos de generaciones futuras y la cuestión de la temporalidad apropiada pasan al centro de la discusión en vez de ser asumidos por las fuerzas del mercado, como sucede habitualmente con la concepción estándar (véase el capítulo 7).

Este cambio de énfasis se justifica de varias maneras. El problema de la irreversibilidad, ignorado por la perspectiva estándar, se vuelve, por ejemplo, mucho más importante no solo respecto a la biodiversidad, sino también respecto a la eliminación de hábitats enteros, el permanente agotamiento de los recursos, la desertificación, la deforestación y cuestiones similares. Se hace hincapié en los elevados niveles de *riesgo* medioambiental unidos a un creciente reconocimiento de que las imprevistas consecuencias ecológicas de la actividad humana pueden ser de largo alcance, duraderas y potencialmente perjudiciales. La formulación que hace Ulrich Beck de la idea de que ahora vivimos en una «sociedad de riesgo»[19] (en gran parte una consecuencia del acelerado ritmo de cambios tecnológicos aparentemente incontrolables) se ha demostrado un útil e influyente complemento para

[18] Samuel P. Hays, *Beauty, Health and Permanence: Environmental Politics in the United States, 1955-1985*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
[19] Ulrich Beck, *Risk society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage Publications, 1992. [ed. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1998].

el impulso discursivo a la hora de definir una política de modernización ecológica que minimice los riesgos. También se ha producido un creciente reconocimiento de que las prácticas *ad hoc* y de actuación «después del acontecimiento» pueden producir resultados desequilibrados e ineficaces.

El papel de los científicos en promover el cambio discursivo desde la concepción estándar a la concepción de la modernización ecológica fue importante[20]. Fue la ciencia la que reveló problemas globales (la lluvia ácida, el calentamiento global y los agujeros en la capa de ozono) reclamando una acción colectiva de amplio alcance más allá de las fronteras de los Estados y planteando de esa manera un desafío (legal, institucional y cultural) a la cerrada racionalidad burocrática del Estado-nación. Y algunos científicos individuales llevaron el conocimiento de los sistemas ecológicos y la interrelacionalidad al punto en que se veía que las consecuencias imprevistas de las actividades humanas estaban más generalizadas y eran más irreversibles y potencialmente graves de lo que se había considerado hasta entonces. Esto hizo que el planteamiento de mantener «las cosas como de costumbre» y de la actuación «después del acontecimiento» de la concepción estándar apareciera cada vez más inadecuado. Esta clase de ciencia proporcionó un apoyo crucial a un gran número de grupos de presión medioambientales, muchos de los cuales inicialmente veían con escepticismo y falta de confianza la racionalidad científica. La tesis de la modernización ecológica ahora ha quedado profundamente arraigada dentro de muchos segmentos del movimiento medioambiental y las consecuencias, como veremos, han sido de alguna manera contradictorias. Por un lado, la modernización ecológica proporciona una base discursiva común para un discutido acercamiento entre estos segmentos y las formas dominantes de poder político-económico. Pero, por otro, supone un cierto tipo de racionalidad que debilita la fuerza de argumentos más decididamente morales (véanse los comentarios de Louis Gibbs citados anteriormente) y que expone a gran parte del movimiento medioambiental a los peligros de la cooptación política.

Sin embargo, la fuerza persuasiva general de la tesis de la modernización ecológica descansa en otro cambio discursivo radical, que se niega a considerar la supuesta compensación entre las preocupaciones medioambientales y el crecimiento económico en términos de un juego de suma cero. Se enfatizan cada vez más los ejemplos de control ecológico en los que todos ganan. Habida cuenta del poder del dinero, resulta vital mostrar que la modernización ecológica puede ser rentable y se sostiene que el cuidado del medioambiente a menudo contribuye a la eficiencia (a través de una utilización más eficiente de la gasolina, por ejemplo) y a la conservación a

---

[20] Véanse los recientes estudios de Karen Litfin, *Ozone Discourses: Science and Politics in Global Environmental Cooperation*, Nueva York, Columbia University Press, 1994; y M. Hajer, «The Politics of Environmental Performance Review: Choices in Design», cit.

largo plazo de la base de recursos para la acumulación de capital. Si, además, con las prácticas estándar la contaminación simplemente se mueve de un lugar a otro (del aire al agua y a la tierra), entonces la eficacia agregada se ve dañada a largo plazo si, como sucede cada vez más, hay cada vez menos «sumideros» donde los contaminantes puedan ser absorbidos sin costes. Y si, poniendo el ejemplo paralelo de recursos supuestamente «naturales», se está llegando demasiado deprisa al agotamiento para permitir un ajuste suave del mercado y un cambio tecnológico mesurado, entonces podemos estar muy cerca de que se produzcan costosas perturbaciones del crecimiento económico. En cierta medida, la búsqueda de soluciones «ganadoras» también ha sido incitada por pleitos judiciales, por la legislación sobre el impacto medioambiental y, en algunos sectores como los directamente asociados con la seguridad y salud de los consumidores, por sentencias extraordinariamente elevadas de compensación para las partes damnificadas, como, por ejemplo, en el caso de la responsabilidad por la utilización del amianto que llevó a determinadas empresas y a algunos aseguradores –un grupo de conocidas grandes firmas del mercado de seguros de Londres– a la quiebra. Los costes de los recientes esfuerzos de limpieza –la experiencia en Estados Unidos del superfondo creado para limpiar lugares de almacenamiento de residuos peligrosos quizá sea el mejor ejemplo– también han llevado a muchos a reconsiderar el tema de la prevención.

La equidad medioambiental (justicia distributiva) tiene que desempeñar un papel más importante en los argumentos sobre la modernización ecológica. Esto se debe en parte a las incursiones realizadas por el movimiento por la justicia medioambiental y por otros diversos movimientos alrededor del mundo, que expresan lo que Martínez-Alier llama «el ecologismo de los pobres»[21]. Pero dejando esto a un lado, la cooperación es necesaria para ganar apoyo para las iniciativas medioambientales proactivas, de manera que la cuestión de la justicia medioambiental tiene que ser integrada en la búsqueda de una sostenibilidad a largo plazo y ello en parte como una adaptación pragmática al carácter internacional de diversas cuestiones ecológicas clave contemporáneas: los Estados-nación soberanos, incluyendo los que son pobres, tienen que acordar un cierto entorno regulador sobre, por ejemplo, las emisiones de carbono y la utilización del CFC y, además, imponer su aplicación. Políticamente, negociar con India o con China es totalmente diferente a negociar la ubicación de un almacén de residuos peligrosos en Misisipi, de manera que hay que prever algún tipo de configuración en la que la modernización ecológica contribuya simultáneamente al crecimiento y a la justicia distributiva global. Esta era, por ejemplo, una proposición básica del Informe Brundtland elaborado por la World Commission on

[21] Joan Martínez-Alier, «Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History», *Journal of Latin American Studies*, vol. 23, 1990.

Environment and Development (WCED) en 1987. Cómo pueda hacerse, y si se puede hacer, está en el centro de debates profundamente polémicos. También hay señales de un cambio discursivo, quizá diseñado como respuesta al carácter contencioso de la cuestión de la justicia distributiva, en el que el *desarrollo* económico (la mejora de las condiciones y capacidades humanas) se considera totalmente diferente al *crecimiento* económico (el aumento de la producción de bienes y servicios). Si se puede persuadir a los gobiernos de que tomen el primer camino, se reducirá el desafío competitivo a la hegemonía de las potencias capitalistas avanzadas respecto a la acumulación de capital mediante el crecimiento económico.

Una consecuencia colateral de estos cambios es que la gestión del medioambiente ya no se considera la competencia exclusiva de los gobiernos o del Estado-nación. Este último, aunque evidentemente sea importante, debe ser complementado por sólidas organizaciones internacionales, así como por los gobiernos locales. La importancia general de la conferencia de Río de Janeiro, por ejemplo, fue otorgar mucho más poder a organizaciones internacionales (como el Banco Mundial y el Environment Program de Naciones Unidas) y establecer mandatos para gobiernos locales sobre calidad medioambiental. Muchas capas del gobierno que operen a muchas escalas diferentes estarían implicadas como socios en la búsqueda de mejores caminos respecto a la gestión medioambiental. Este paso para construir una u otra jerarquía de poderes reconoce tácitamente las diversas escalas espaciales en las que pueden surgir las cuestiones medioambientales. Aunque todo esto no se ha elaborado demasiado en la práctica, se puede detectar claramente un cambio discursivo que se aleja del Estado-nación en pro del reconocimiento de la estratificación espacial escalar de las cuestiones medioambientales (véanse los capítulos 7 y 8 para más consideraciones sobre el escalamiento espacial). Así puede implicarse a un amplio abanico de fuerzas de la sociedad civil (organizaciones no gubernamentales, grupos de presión, agentes de la comunidad). En consecuencia, el debate público sobre los «valores» se ha vuelto mucho más explícito, preparando el terreno para una verdadera bibliografía de reflexiones filosóficas dedicadas a la «ética medioambiental» y posibilitando discusiones de las cuestiones medioambientales mucho más abiertas y democráticas, así como de mayor alcance. En este interfaz, precisamente, es donde la fina línea existente entre la incorporación y la oposición abierta se cruza, una y otra vez, con discursos, instituciones y prácticas legales, científicas y económicas, dibujando un terreno profundamente sospechoso y contestado.

Al describir las características generales de la tesis de la modernización ecológica de esta manera sistemática, estoy exagerando tanto su coherencia, como sus diferencias respecto a la concepción estándar. La irregularidad del debate ecológico-medioambiental durante los últimos veinte años desafía

cualquier caracterización sencilla. Pero el debate en la esfera pública ha estado mucho más abierto a los argumentos de la modernización ecológica que en el periodo anterior. Y como sucede a menudo con un discurso público en vías de formación, se han producido toda clase de intervenciones y aperturas a través de las cuales se ha llegado a una considerable radicalización. Algunos grupos medioambientales radicales se han sumado en parte a las tesis de la modernización ecológica, algunas veces como una táctica que proporciona convenientes y más persuasivos argumentos públicos con los que perseguir otros objetivos, pero otras por una convicción más profunda, considerando que es la única manera de llevar hacia la cordura ecológica y hacia un mínimo de justicia global a un capitalismo profundamente atrincherado. Y hay alguna evidencia de que la incipiente burocracia europea en Bruselas vio la modernización ecológica como un medio de adquirir poder frente a estrechos intereses nacionales y empresariales. Los socialistas, por su parte, podían adoptar el argumento como una manera de combinar los tradicionales compromisos con el crecimiento y la equidad con una planificación racional bajo un control socializado. Por ejemplo, las obras de Commoner, *Making Peace with the Planet Earth* y de Leff, *Green Production: Towards an Environmental Rationality*[22] se pueden interpretar como versiones de izquierda de esta tesis. Regresaré a esta particular línea de razonamiento en la conclusión.

Pero el discurso no tendría la influencia que evidentemente ha tenido sin un significativo apoyo desde el corazón del poder político-económico contemporáneo. La creciente marea de opulencia en los países capitalistas avanzados después de la Segunda Guerra Mundial aumentó el interés de la clase media por la calidad y los servicios medioambientales, por el turismo de la «naturaleza», e intensificó las preocupaciones por los peligros medioambientales para la salud. Aunque esto confirió una estética y una política indudablemente burguesas a gran parte del movimiento medioambientalista, no obstante situó las cuestiones medioambientales en la agenda política, lo cual supuso que no se las podía controlar fácilmente como un simple complemento de la moda burguesa. Como señala Samuel Hays, en Estados Unidos a partir de 1950 aproximadamente la conexión con la salud se volvió particularmente sobresaliente y peculiarmente abierta en relación a las preocupaciones medioambientales[23]. La sistemática preocupación medioambiental en general, del expolio de la tierra, al patrimonio natural y a la conservación de los espacios naturales, pasando por el control de la calidad del aire y del agua, la exposición a sustancias tóxicas, la eliminación

[22] B. Commoner, *Making Peace with the Planet*, cit.; Enrique Leff, *Green Production: Towards an Environmental Rationality*, Nueva York, Guilford Publications, 1995

[23] S. Hays, *Beauty, Health and Permanence: Environmental Politics in the United States, 1955-1985*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

de residuos, la regulación de los productos de consumo y temas similares, se volvió mucho más fácil de expresar habida cuenta de que la clase media aceptaba estos temas como fundamentales para su propia calidad de vida. Este aspecto del problema lo ha resaltado con fuerza Ulrich Beck, quien sostiene que los costes de la forma contemporánea de sociedad, caracterizada por un elevado riesgo medioambiental, se propagan por todo el espectro de las clases propiciando que la cuestión medioambiental se convierta un tema populista (incluso los burgueses pueden padecer un cáncer de piel o una leucemia)[24]. *The Limits to Growth*, publicado en 1972[25] –que en muchos aspectos fue un poderosa llamada de atención sobre lo inadecuada que era la concepción estándar– tuvo el apoyo del Club de Roma (un influyente grupo de banqueros y empresarios), y el Informe Brundtland (WCED) de 1987, que de forma importante consolidaba el discurso de la modernización ecológica trayendo a primer plano la cuestión de la «sostenibilidad», fue un esfuerzo apoyado por muchos funcionarios gubernamentales, empresarios, financieros y científicos. Desde entonces, importantes instituciones mundiales, como el Banco Mundial, que anteriormente no prestaban atención alguna a las cuestiones medioambientales, determinadas empresas (como IBM e incluso Monsanto) y poderosos políticos del *establishment*, como Margaret Thatcher y Al Gore, se han convertido a alguna versión de la tesis de la modernización ecológica. Incluso *The Economist* (en su ejemplar del 3 de junio de 1995, p. 57) consideraba adecuado saludar el «incipiente romance entre los ecologistas y las empresas» en un artículo titulado «How to Make Lots of Money and Save the Planet Too».

Sin embargo, hay un aspecto más siniestro de este argumento. La severa recesión de 1973-1975, la posterior ralentización del crecimiento económico y el auge de un desempleo estructural generalizado, hacían que apelar a una u otra noción de los límites naturales del crecimiento fuera más atractiva. Echar las culpas a los límites naturales en vez de a las contradicciones internas del capitalismo es una táctica bien probada. Cuando se encuentra con una crisis, decía Marx a propósito de Ricardo, «se refugia en la química orgánica»[26]. Esta particular manera de pensar culpabiliza particularmente al crecimiento de la población, enarbolando una y otra vez el espectro de Malthus (véase el capítulo 6) y reduciendo así gran parte del problema ecológico-medioambiental a un simple problema de población. Pero este enfoque político esencialmente reaccionario tenía un paralelismo en *The Limits to Growth* y en el Informe Brundtland en cuanto a las preocupaciones por los límites naturales de la acumulación de capital (y, por ello, por

---

[24] U. Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, cit.

[25] Dennis Meadows, Jorgen Rangers y Williams Behrens, *The Limits to Growth*, Nueva York, Universe Books, 1972.

[26] D. Harvey, «Population, Resources, and the Ideology of Science», *Economic Geography*, vol. 50, 1974.

las posibilidades de empleo y los niveles crecientes de opulencia por todo el mundo). La retórica del «desarrollo sostenible» podía unirse así al ideal de una economía del crecimiento, que tenía que respetar límites naturales. Las reclamaciones de salarios más elevados, o de un crecimiento económico más rápido en las partes más pobres del mundo, se contrarrestaban con llamamientos a ciertas leyes inmutables de la naturaleza y de ese modo se desviaba la atención sobre las leyes mucho más mutables de los arraigados privilegios imperialistas y de clase. La mera incapacidad física del planeta para soportar poblaciones globales con aspiraciones a los niveles de vida de Suecia o Suiza se convirtió en un importante argumento político contra el intento de difundir los beneficios del crecimiento capitalista.

Los evidentes fracasos de la modernización capitalista y de la gestión de los recursos en muchos países en vías de desarrollo también hicieron que la retórica de la modernización ecológica resultara más atractiva. En muchos países en vías de desarrollo esto significaba un regreso parcial a métodos tradicionales, que se consideraban más sensibles ecológicamente y por ello más eficaces. El Banco Mundial, por ejemplo, echó la culpa a los gobiernos de África por el fracaso de sus propios proyectos de desarrollo y después intentó descentralizar el proceso de desarrollo para ver si los métodos locales implementados por los pueblos nativos –con las mujeres desempeñando un papel mucho más importante– podían funcionar para devolver la deuda acumulada, la cual se había contraído precisamente como consecuencia del sistema occidental de desarrollo que el propio Banco había impuesto.

Finalmente, muchas corporaciones, como IBM, observaron que podía obtenerse un gran beneficio de tecnologías aplicadas al medioambiente y de una regulación medioambiental global más estricta. Para las naciones capitalistas avanzadas, la lucha por seguir siendo competitivas y la imposición de fuertes regulaciones medioambientales, que exigen soluciones de alta tecnología, prometía no solo una ventaja competitiva para sus propias industrias, sino también un sólido mercado de exportación para la tecnología más respetuosa con el medioambiente que habían desarrollado (la limpieza del medioambiente en Europa del Este ha resultado especialmente lucrativa). Aunque solamente un pequeño fragmento del capital corporativo pensara de esta manera, no obstante se trataba de una significativa voz disidente que defendía una modernización ecológica desde el interior de un poderoso segmento de la burguesía. La gestión global del medioambiente «por el bien del planeta» y mantener la «salud» del planeta, también podía utilizarse convenientemente para que gobiernos y corporaciones importantes hicieran reclamaciones sobre su gestión exclusiva y tecnológicamente avanzada de todos los recursos del mundo. Así, pues, aunque se podía constatar que una buena parte de la retórica de la modernización ecológica había sido apropiada por el mundo empresarial (especialmente a través del «consumo

ecológico»), también había razones positivas para que algunos segmentos del capital empresarial se alinearan con un movimiento que hacía hincapié en cierto tipo de cambios tecnológicos unidos a unas prácticas de gestión medioambiental global sumamente centralizadas. Solamente la industria de la limpieza ecológica tiene ahora un valor de 200 millardos de dólares en la OCDE y, siendo muy dependiente de una adecuada regulación, forma un importante grupo de presión sobre la acción reguladora y la modernización ecológica (*The Economist*, 3 de junio de 1995, p. 57).

Como discurso, la modernización ecológica internaliza el conflicto. Tiene una vertiente populista radical que presta mucha atención a las cuestiones medioambientales-ecológicas y, más especialmente, a la acumulación de evidencias científicas sobre los impactos sobre el medioambiente de las poblaciones humanas, sin llegar a desafiar la marcha del sistema económico capitalista. Sin embargo, implica una estricta regulación de los derechos de propiedad privada y en la medida en que se lleva a la práctica puede *de facto*, a través de la acción reguladora, reducir las posibilidades de una descontrolada acumulación de capital. También es, no obstante, un discurso que con mucha facilidad puede corromperse para volverse otra representación discursiva más de las formas dominantes de poder económico. Puede ser apropiado por las corporaciones multinacionales para legitimar una apropiación global de la gestión de todos los recursos mundiales. Realmente, no resulta imposible imaginar un mundo en el que la gran industria (ciertos segmentos), grandes agencias públicas (incluyendo al Banco Mundial) y el *establishment* de la ciencia de la alta tecnología, puedan llegar a dominar el mundo incluso más de lo que lo hacen actualmente en nombre de la «sostenibilidad», de la modernización ecológica y de una adecuada gestión global de la supuestamente frágil salud del planeta tierra. Este es precisamente el cambio que teme Wolfgang Sachs:

> A medida que gobiernos, empresas y agencias internacionales levantan el estandarte de la ecología global, el medioambientalismo cambia de cara. En parte, la ecología –entendida como la filosofía de un movimiento social– está a punto de pasar de ser un conocimiento de oposición a un conocimiento de dominación […]. En el proceso, el medioambientalismo […] queda desinfectado de su contenido radical y remodelado como un competente conocimiento neutral hasta que pueda quedar unido a la perspectiva dominante del mundo[27].

Las fuerzas de clase resueltamente opuestas a semejante replanteamiento se pueden encontrar en ambos extremos del abanico político. Consideremos en primer lugar la reacción de la derecha libertaria.

[27] Wolfgang Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books, 1993, p. xv.

V. La «utilización inteligente» y la defensa de la propiedad privada

La modernización ecológica es un anatema para ciertos segmentos del capital (incluyendo a importantes segmentos de la pequeña burguesía tradicional). En muchos sectores hay un fuerte deseo de asfixiarla (junto a cualquier otra cosa que no sea la versión minimalista de la concepción estándar). Aunque algunas grandes empresas muestran una disposición favorable, la mayoría no lo hace. La oposición más poderosa se deriva, con diferencia, de su impacto sobre los derechos de la propiedad privada (particularmente propietarios de materias primas y de recursos «naturales»). Toda la idea de la modernización ecológica y de las intervenciones colectivas o planeadas desde el gobierno, es un anatema para el ala libertaria de la política conservadora que a través del movimiento de la «utilización inteligente», especialmente centrado en el oeste de Estados Unidos, ha encontrado un equivalente libertario al movimiento por la justicia medioambiental con el que atacar no solo a la modernización ecológica, sino a cualquier cosa que no sea el planteamiento minimalista de la concepción estándar.

El movimiento de la «utilización inteligente» se basa de hecho en una larga tradición de activismo medioambiental, aunque, como veremos, de una clase muy especial. La apropiación del término «utilización sabia» no es simplemente un oportunista artefacto retórico con el que contrarrestar cualquier forma de intervención o regulación del gobierno. La tradición tiene sus orígenes en las teorías liberales clásicas, especialmente en aquellas que generalmente se atribuyen a Locke, y en su traducción a las prácticas político-económicas y muy especialmente en Estados Unidos con su tradición de democracia jeffersoniana. El argumento se basa en parte en el inalienable derecho de los individuos a mezclar su trabajo con la tierra de tal manera que «haga que la tierra fructifique y se multiplique». Pero también se basa sólidamente en la perspectiva de que los propietarios tienen todos los incentivos del mundo para mantener y sostener las condiciones ecológicas de productividad que les proporcionan un sustento y, que abandonados a su propia suerte, tendrán más posibilidades de trasmitir la tierra a sus descendientes en una situación mejorada en vez de deteriorada. Arthur Young, un influyente comentarista sobre cuestiones agrícolas de la Inglaterra de finales del siglo XVIII, lo expresaba de la siguiente manera: «Si cuenta con un contrato de arrendamiento anual, el arrendatario convertirá un jardín en un desierto, pero si le concedes un arrendamiento a catorce años, convertirá un desierto en un jardín».

Desde luego este fue exactamente el sentimiento que condujo a William Lloyd a proponer en 1833 la tesis de «la tragedia de los comunes». Y algunos de los comentaristas de la influyente actualización de esa idea que hace

Hardin[28] la han considerado un alegato a favor de que los acuerdos de la propiedad privada son la mejor protección contra esos abusos de los comunes que los gobiernos, por su propia naturaleza, carecen de poder para evitar. Aunque el propio Hardin no siga esa línea de razonamiento, a los teóricos y juristas no les ha resultado difícil sostener que privar de derechos de propiedad por razones medioambientales sin una plena compensación está injustificado, y que la forma más sabia de asegurar y organizar la utilización adecuada de la tierra es una democracia de propietarios muy descentralizada. Von Hayeck, Nozick y toda una multitud de economistas y juristas estarían de acuerdo con esto[29].

En Estados Unidos, el movimiento por una «utilización inteligente» tiene sus raíces en una larga tradición de oposición a los poderes del gobierno federal para regular la propiedad privada. La llamada «rebelión de la artemisa» de los intereses ganaderos contra el control federal de las grandes extensiones de tierra en el oeste de Estados Unidos fue solamente un episodio de esa historia de oposición. El movimiento apela al sentido común de la gente y hace una eficaz utilización de poderosas anécdotas de injusticias personales sobre individuos atrapados en la maraña reguladora de la acción del gobierno. Al considerar sacrosantos los derechos de la propiedad privada (y la propagación de la «privatización» y la «desregulación» como bienes sociales), la doctrina de la utilización inteligente reúne a muchos poderosos seguidores del sector empresarial que, unidos a una base populista, forman una potente fuerza política[30]. La victoria republicana de 1994 la convirtió en la fuerza dominante del Congreso de Estados Unidos, aunque hay muchas evidencias de que estaba ganando fuerza en los tribunales y en varios niveles del gobierno ya desde la elección de Reagan en 1979.

El movimiento por la «utilización inteligente» tiene otros dos argumentos que añadir a su fuerte defensa de la propiedad privada contra las limitaciones gubernamentales. El primero es que el derecho a los empleos (y, por lo tanto, al desarrollo económico y la acumulación de capital) tienen que tener precedencia sobre los «derechos de la naturaleza» (comoquiera que se interpreten y suponiendo que se reconozcan). El movimiento por la «utilización inteligente» prospera sobre argumentos de suma cero similares a los que enfrentó el destino del búho moteado en el noroeste de Estados Unidos con las oportunidades de empleo en la explotación forestal. El segundo es que las reglas universales sobre la utilización de

---

[28] G. Hardin, «The Tragedy of the Commons», cit.
[29] R. Epstein, *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985
[30] John Echeverria y Rayond Eby (eds.), *Let the People Judge: Wise Use and the Private Property Rights Movement*, Washington DC, Island Press, 1995.

la tierra necesariamente suponen una injusticia para las iniciativas locales y privadas. Incluso la ciencia más sofisticada aliada con un gobierno dotado de amplias prerrogativas no puede elaborar regulaciones lo suficientemente inteligentes como para cubrir todas las contingencias en todos sus detalles. Se considera que los propietarios privados tienen, en principio, un conocimiento mucho mayor sobre sus propias particularidades que los burócratas y científicos del Estado. En todos estos aspectos, el movimiento por la utilización sabia cuenta con algunos argumentos sólidos de su parte. Keith Schneider, un periodista de cierta reputación especializado en temas medioambientales, lo considera «quizá uno de los movimientos más importantes e interesantes que han surgido en mucho tiempo dentro del medioambientalismo», precisamente debido a su capacidad para cuestionar gran parte de la ortodoxia medioambiental que ha surgido en los últimos años[31]. Así, pues, aunque el movimiento ha sido en gran medida cooptado y financiado por los intereses empresariales, industriales y, quizá lo más importante de todo, por los de la tala comercial, la ganadería y la agroindustria, tiene suficiente vertiente democrática y populista como para merecer una cuidadosa atención.

Las acusaciones contra el movimiento por la «utilización inteligente» son sólidas si es que no mortales para sus pretensiones. Incluso suponiendo que los propietarios privados sean dechados de virtudes burguesas y que permanezcan en el lugar lo suficiente como para volverse profundamente conocedores de las condiciones ecológicas de producción locales (una suposición que difícilmente se aplica a la mayoría de los promotores, extractores de recursos y especuladores), en principio no hay ninguna base para creer que cada uno de los propietarios tiene mayores conocimientos que el colectivo. Todavía menos para creer que el ámbito territorial del propietario privado guarda relación alguna con la escala espacio-temporal de los procesos ecológicos que varían desde el microcosmos del terreno concreto, pasando por cuestiones regionales acerca del uso de la tierra, los servicios, la asignación de recursos y la calidad del agua y el aire para llegar a abordar cuestiones globales relativas a la biodiversidad, el cambio climático y otras similares. Dado que el modelo de propiedad es ecológicamente caótico y socialmente desequilibrado, no hay ningún fundamento en absoluto para creer que apelar a sus sentido común práctico pueda permitir comprensión alguna respecto a la justicia medioambiental y, menos aún, respecto a un desarrollo ecológicamente sostenible incluso en su forma capitalista más pura.

[31] Keith Schneider, citado en *ibid.*, p. 351.

VI. La justicia medioambiental y la defensa de los pobres

El movimiento por la justicia medioambiental promueve un discurso radicalmente contrario a los de la concepción estándar y la modernización ecológica. También está profundamente enfrentado con el movimiento por la «utilización inteligente», aunque por razones totalmente diferentes. De todos los discursos considerados aquí ha demostrado ser el menos susceptible de verse cooptado por las grandes empresas o por el gobierno. En su discurso sobresalen cinco cuestiones:

1. Las desigualdades en la protección contra los peligros medioambientales se han sentido de maneras muy tangibles en suficientes casos, como el de Love Canal, como para hacer que la compensación por semejantes desigualdades –y su eliminación– sea para muchos una apremiante cuestión material (en gran medida de salud). Poner las desigualdades en el primer plano de la agenda medioambiental desafía directamente los discursos dominantes (ya sean de la variedad estándar, de la modernización ecológica o de la «utilización inteligente»).

2. Las formas dominantes de poder político-económico frecuentemente han movilizado los discursos de «expertos» y «profesionales» para negar, cuestionar o aminorar lo que se sabía o se sentía que eran graves consecuencias para la salud derivadas de una desigual exposición a los peligros medioambientales. El clima resultante de sospecha hacia esos discursos (y hacia la forma de racionalidad que frecuentemente exponen) está en el origen de la búsqueda de una racionalidad alternativa (incluso, si es necesario, de una «irracionalidad») con la que abordar los peligros medioambientales. Por ello, aunque la ciencia, la medicina, la economía y el derecho puedan seguir siendo importantes ingredientes presentes en el discurso de la justicia medioambiental, no siempre se les permite enmarcar los argumentos en su conjunto. A este respecto, hay una similitud de comportamiento entre los movimientos por la «utilización inteligente» y por la justicia medioambiental.

3. La adopción por parte de muchos grupos medioambientales de discursos biocéntricos, que se fijan en el destino de la «naturaleza» en vez del de los humanos (aunque modificados por la incorporación de las tesis de la modernización ecológica), ha provocado su propia reacción. Como señala Dorceta Taylor:

> Las organizaciones medioambientales más establecidas luchan por temas de supervivencia y los utilizan para conseguir el apoyo de sus miembros, pero se trata de cuestiones de supervivencia relativas a especies en peligro, parques nacionales, reservas, espacios amenazados […]. Estos debates sobre la supervivencia no están vinculados con la

> pobreza urbana y rural ni con las cuestiones de calidad de vida. Si se descubre que los pájaros han perdido sus lugares de anidamiento, los medioambientalistas realizan grandes gastos y esfuerzos para construir cajas nido y encontrar lugares alternativos de crianza; cuando las ballenas quedan varadas se gastan enormes sumas para proporcionarles comida y abrigo, cuando los bosques están amenazados un gran número de personas se movilizan para impedir el daño; pero todavía está por ver que un grupo medioambientalista enarbole la causa de la falta de techo o de empleo de los seres humanos como cuestiones en lo que emplear grandes recursos. Es una extraña paradoja que un movimiento que enaltece la armoniosa coexistencia de individuos con la naturaleza, y que se preocupa por la continua supervivencia de esta (especialmente de los problemas de pérdida de hábitat), de alguna manera se olvide de la supervivencia de los seres humanos (especialmente de aquellos que han perdido sus «hábitats» y sus «fuentes de alimentación»)[32].

El movimiento por la justicia medioambiental pone, por lo tanto, la supervivencia de la gente en general y de los pobres y marginados, en particular, en el centro de sus preocupaciones.

4. Las posiciones marginadas, carentes de poder y racialmente marcadas de muchos de los más afectados, junto al fuerte compromiso de las mujeres como las cuidadoras predominantes de los niños que más han sufrido las consecuencias de, por ejemplo, el envenenamiento con pinturas elaboradas con plomo o la leucemia, han obligado a los que de otra manera son individuos faltos de poder a buscar ese poder fuera de las instituciones predominantes. La unión de la búsqueda de poder y de la autoestima, por un lado, con los objetivos medioambientalistas, por otro, significa que el movimiento por la justicia medioambiental hermana los objetivos ecológicos con los sociales de maneras totalmente singulares. De ese modo, el movimiento se abre a distintas posicionalidades desde las que puede medirse diferencialmente la injusticia. Como señala Celene Krauss:

> Las protestas de las mujeres tienen diferentes puntos de partida y sus análisis de la justicia medioambiental están mediatizados por cuestiones de clase y raza. Para las trabajadoras manuales blancas, la crítica del Estado empresarial y la realización de una democracia más genuina son básicas para su visión de la justicia medioambiental [...]. Para las mujeres de color, el vínculo entre raza y medioambiente, en vez del de clase y medioambiente, es el que caracteriza a las definiciones de justicia medioambiental. Las narrativas de las mujeres afroamericanas vinculan con fuerza la

---

[32] Dorceta Taylor, «Can environmental movement attract and maintain the support of minorities?», en B. Bryant y P. Mohai (eds.), *Race and the Incidence of Environmental Hazards*, Boulder (CO), Westview, 1992.

> justicia medioambiental con otras preocupaciones sobre justicia social, como el empleo, la vivienda y el crimen. La justicia medioambiental llega a significar la necesidad de resolver las amplias desigualdades sociales de raza. Para las mujeres nativas americanas, la justicia medioambiental está unida a la soberanía de los pueblos indígenas[33].

Estas diferentes posicionalidades crean, como veremos, tensiones interpretativas dentro del movimiento por la justicia medioambiental en los temas de clase, raza, género e identidad nacional. Bullard resume evidencias que muestran, por ejemplo, que la gente de color es mucho más vulnerable a los peligros medioambientales incluso cuando se tiene en cuenta el estatus y la clase, y llega a la conclusión de que la injusticia es fundamentalmente un problema de raza y no de clase[34].

5. Luchar contra la falta de autoestima que se deriva de «ser asociado con la basura» proporciona un ángulo simbólico muy emotivo al discurso y resalta los aspectos raciales y discriminatorios del problema. Esto finalmente impulsa la discusión mucho más allá de la evidencia científica sobre, por ejemplo, los efectos para la salud, los análisis coste-beneficio o las «partes por millón», hacia el espinoso, volátil y moralmente cargado terreno de la violencia simbólica, del «imperialismo cultural» y de la rebelión personalizada contra la asociación de «contaminación», en su sentido simbólico de corrupción y degradación, con el peligroso desorden social y las supuestas impurezas raciales de determinados grupos de población.

Esta condiciones de conformación del movimiento por la justicia medioambiental en Estados Unidos explica algunas de sus características básicas. Ante todo, la atención sobre tipos particulares de contaminación –contaminantes tóxicos y peligrosos– orienta la discusión en torno a cuestiones simbólicas, dejando claro que el tema trata tanto de «demandas y contrademandas de estatus»[35], como de la contaminación *per se*. Esto es lo que dota al movimiento de gran parte de su fuerza moral y de su capacidad de indignación moral. Pero el corolario, como señala Andrew Szasz, es que el movimiento se apoya en gran parte sobre políticas simbólicas e iconos mediáticos poderosos de episodios de contaminación[36]. La presencia de sustancias tóxicas en algún sótano de Love Canal, en Buffalo, Nueva York, es un tema mucho más poderoso desde esta perspectiva, aunque implique a un número muy pequeño de personas, que la difusa nube de concentraciones de ozono en grandes ciudades que cada verano afecta a millones

---

[33] Celene Krauss, «Women of Color in the Front Line», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection: Environmental Justice and the Communities of Color*, cit., p. 270.
[34] R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, cit. p. 21.
[35] Véase M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1984, p. 3.
[36] A. Szasz, *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, cit.

de personas en gran parte de Estados Unidos. En el caso de Love Canal, había un enemigo identificable (una empresa negligente), un efecto directo e inconfundible (líquidos desagradables en los sótanos, niños enfermos y madres preocupadas de zonas suburbanas), una clara amenaza a la confianza pública en el gobierno (el Consejo de Educación fue claramente negligente), una capacidad legal para exigir compensaciones personales, un indefinible miedo a lo desconocido y una excelente oportunidad para una dramatización que los medios de comunicación podían utilizar y utilizaron con deleite. En el caso de la concentración de ozono, el enemigo es cualquiera que conduzca un automóvil, los gobiernos tienen muy poca capacidad para intervenir en los hábitos de conducir de la gente, los efectos son difusos, las demandas de compensación difíciles de organizar y la capacidad de dramatización está limitada contribuyendo muy poco a la cobertura de los medios de comunicación. El consiguiente sesgo en la elección de los objetivos permite que los críticos acusen al movimiento por la justicia medioambiental de que sus objetos de denuncia están fuera de lugar, de que sus políticas se inspiran en una iconografía y una política del miedo, que el movimiento está más relacionado con la indignación moral que con la ciencia de las repercusiones. Semejantes críticas –que frecuentemente también se dirigen a Greenpeace– a menudo son justificables bajo determinados parámetros (como los apoyados por la corriente predominante de los medioambienalistas), pero precisamente por esa razón son mayormente ajenas a la cuestión.

La negativa a establecer la discusión en términos monetarios, por poner otro ejemplo, refleja una comprensión intuitiva o experiencial de las formas mediante la cuales un intercambio mercantil aparentemente justo siempre conduce a que los menos privilegiados caigan bajo el dominio disiciplinario de los más privilegiados, y a que los *costes* siempre recaigan sobre los que tienen que inclinarse ante la disciplina del dinero mientras que los *beneficios* siempre vayan a parar a aquellos que disfrutan de la autoridad personal que confiere la riqueza. Hay un profundo reconocimiento dentro del movimiento por la justicia medioambiental de que el juego está perdido para los pobres y marginados tan pronto como un problema cualquiera se plantea en términos de la asimetría del intercambio monetario (y particularmente en términos del análisis coste-beneficio). El dinero siempre es una forma de poder social y un instrumento de control de las relaciones sociales en vez de un elemento equivalente, neutral y universal con el que calcular los «beneficios que aumentan el bienestar».

Esta negación activa de la neutralidad del cálculo monetario quizá explica el tono algo medieval de la declaración sobre la justicia medioambiental que se adoptaba en la conferencia de 1991 (aunque, por supuesto, concebida en términos de tecnologías y posibilidades contemporáneas). La

afirmación del «carácter sagrado de la Madre Tierra, la unidad ecológica y la interdependencia de todas las especies, así como el derecho a liberarse de la destrucción ecológica» muestra un interesante paralelismo con la caracterización que hace Gurevich de la justicia medieval como

> al mismo tiempo un principio moral y cósmico al que se debe subordinar toda la actividad humana. Cualquier desviación de este principio equivale a una transgresión del orden divino de las cosas y de la ley natural [...] la justicia social [es] la que sustenta la armonía del todo y la que no niega ninguno de sus debidos merecimientos[37].

No presento este paralelismo para debilitar los principio de la justicia medioambiental, sino, por el contrario, para sugerir que esos principios, aunque formulados en un molde poco familiar para muchos de nosotros, serían familiares para aquellos sobre quienes, lo que Benton llama la «ilusión liberal», todavía tiene que hacer su insidioso trabajo. Esta ilusión toma la siguiente forma:

> En sociedades gobernadas por profundas desigualdades de poder político, riqueza económica, posición social y logros culturales, la promesa de la igualdad de derechos es ilusoria lo cual implica que para la mayoría los derechos son meramente abstractos, pretensiones formales desprovistas prácticamente o totalmente carentes de influencia *de facto* sobre las realidades de la vida social. En la medida en que la vida social está regulada por estos principios abstractos y en la medida en que la promesa no se cumple, el discurso de los derechos y de la justicia se convierte en una ideología, en una forma de mistificación que desempeña un papel causal a la hora de atar a los individuos a las mismas condiciones de dependencia y empobrecimiento de las que se supone ofrece una emancipación[38].

El movimiento por la justicia medioambiental, en general, ha comprendido este ilusorio estado de cosas. Pero esto significa que también tiene que enfrentarse a la ilusión liberal y a sus duraderos efectos, así como a las formas directas de daño ecológico. Al hacerlo, algunos se han visto impelidos a un elogio retrospectivo del mundo medieval (una mítica edad de oro de integración con la naturaleza cuando las sociedades humanas caminaban tan ligeramente sobre la tierra que todo estaba en orden entre esta y los seres humanos), y a una soslayada admiración por esos pueblos marginales que todavía no han quedado incorporados por completo a la economía globalizada del capitalismo tecnológicamente avanzado y burocráticamente racionalizado.

---

[37] A. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, cit., p. 274.
[38] T. Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres, Verso, 1993.

Quiero señalar que la afirmación del «carácter sagrado de la Madre Tierra» –y otras retóricas de ese tipo– resulta problemática al mismo tiempo que confiere poder. Esto último se debe a que permite que las cuestiones sean juzgadas en términos de absolutos morales, del bien y el mal, correcto y equivocado. Planteando las cuestiones en términos de corrupción, quebrantamiento o incluso de «violación» de la Madre Tierra, el movimiento por la justicia medioambiental adopta una innegociable posición de intensa rectitud moral inabordable para los discursos científicos, jurídicos o racionalistas. Permite la afirmación, en un lenguaje cuasi religioso, de la perspectiva generalizada de que el enfoque adecuado es preguntar, en palabras de Lois Gibbs: «¿Qué es moralmente correcto?» en vez de «¿qué es legítima, científica y pragmáticamente posible?».

También permite, por medio de la protesta social, la articulación de ideas sobre una economía moral de provisión y responsabilidad colectiva como opuesta a un conjunto de relaciones distributivas dentro de la economía política del beneficio. Aunque la «economía moral» que se propone no es en absoluto la del campesinado tradicional, la misma fundamentación del discurso en un lenguaje de conceptos sagrados y morales absolutos crea una cierta homología entre, por ejemplo, las luchas sobre la exposición a peligros medioambientales en áreas urbanas, las creencias nativistas sobre la relación con la naturaleza y los movimientos campesinos del mundo en vías de desarrollo, como el movimiento chipko[39] o los caucheros del Amazonas[40]. Por eso no es ninguna sorpresa encontrar que «el derecho fundamental a la autodeterminación política, económica, cultural y medioambiental de todos los pueblos» se afirme como uno de los principios de la justicia medioambiental.

Precisamente a través de esta estrategia discursiva es como se pueden encontrar los vínculos entre el movimiento por la justicia medioambiental, en la forma que tiene dentro de las condiciones específicas de Estados Unidos, y los movimientos más amplios a los que Martínez-Alier se refiere como «el medioambientalismo de los pobres»[41]. Estos movimientos se dirigen fundamentalmente o bien a la defensa de los medios de vida y del acceso comunal a recursos «naturales» amenazados por la mercantilización, las expropiaciones del Estado y los planes de la propiedad privada, o a movimientos más dinámicos (tanto *in situ* como migratorios) que surgen como respuesta a carencias ecológicas, amenazas a la supervivencia y

---

[39] R. Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalayas*, cit., p. 100.

[40] Susanna Hecht y Alexander Cockburn, *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon*, Nueva York, HarperCollins, 1990.

[41] J. Martínez-Alier, «Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History», cit.

destrucción de formas de vida tradicionales[42]. Pero, como sucede con el movimiento por la justicia medioambiental, la dimensión simbólica, la lucha por el empoderamiento, el reconocimiento y el respeto y, por encima de todo, por la emancipación de las opresiones de las necesidades materiales y de la dominación de otros, inevitablemente tienen un poderoso papel que desempeñar haciendo que el medioambientalismo de los pobres se centre en la supervivencia en todos sus sentidos.

Desde este punto de vista, no resulta difícil entender la feroz crítica del «desarrollo sostenible» y de la «modernización ecológica» (en su forma corrompida) que hace Sachs:

> A la concepción ecocrática le gustan las reglas ecológicas universalistas, igual que a los desarrollistas les gustan las reglas económicas universalistas. Ambas pasan por encima de los derechos de las comunidades locales de hacerse cargo de sus recursos y de construir una sociedad dotada de sentido. La conservación de la naturaleza [debería estar] íntimamente relacionada con los derechos de la propiedad comunal, con las maneras de conocer tradicionales, con la autonomía cultural, con los rituales religiosos y con la libertad frente a un desarrollo centrado en el Estado[43].

No obstante, las doctrinas de la autonomía y la dispersión cultural, de la tradición y la diferencia (en resumen, de la política vinculada al lugar con todas sus limitaciones, véase el capítulo 11) son portadores de un mensaje más universal, que permite una alianza flexible de fuerzas alrededor de estrategias de desarrollo alternativas (o incluso, en algunos casos, de crecimiento) que se centran tanto en la diversidad de los lugares y en la diferencia geográfica como en las necesarias homogeneidades acarreadas por de las distintas integraciones en el mercado global. Lo que parece estar en funcionamiento aquí es la conversión de los ideales aprendidos a través de un intenso particularismo militante ecológicamente basado en algún principio universal de justicia medioambiental. El movimiento por la justicia medioambiental, como otros movimientos «particularistas militantes» (véase el capítulo 1),

> ha tratado de conectar luchas particulares con una lucha general de una manera bastante especial. Como movimiento se ha dedicado a dotar de realidad a la que, a primera vista, constituye la extraordinaria afirmación de que la defensa y promoción de determinados intereses particulares, adecuadamente vinculados, es de hecho el interés general[44].

---

[42] Dharam Ghai y Jessica Vivian (eds.), *Grassroots Environmental Action: People's Participation in Sustainable Development*, Londres, Routledge, 1995; W. Sachs, (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, cit.
[43] W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, cit.
[44] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., p. 115.

Más que en cualquier otro sitio, esta conexión es evidente en el cambio acaecido en Estados Unidos desde la política de «no en mi patio trasero» a los principios de «no en el patio trasero de nadie»:

> La filosofía medioambiental y la toma de decisiones medioambientales a menudo han fracasado en abordar la cuestión de la justicia de quién obtiene ayuda y quién no; de quién puede proporcionar ayuda y quién no [...] por qué la industria envenena a algunas comunidades y a otras no; por qué se limpian algunas comunidades contaminadas pero otras no y por qué algunas comunidades están protegidas y otras no [...]. El movimiento de base por la justicia medioambiental [...] pretende romper las vendas ideológicas que pasan por alto el racismo y la explotación de clase en la toma de decisiones medioambientales. Desde este punto de vista crítico privilegiado, la solución a la desigual protección medioambiental se considera que se encuentra en la lucha por la justicia para todos los estadounidenses. No se debería permitir que ninguna comunidad, rica o pobre, blanca o negra, se convirtiera una «zona de sacrificio» ecológica. Decir «NO» al continuo envenenamiento de nuestras comunidades de color es el primer paso en esta lucha. Sin embargo, nuestra visión de largo alcance también debe incluir la institucionalización de prácticas medioambientales sostenibles y justas que satisfagan las necesidades humanas sin sacrificar la integridad ecológica de la tierra. Para tener éxito tenemos que ser tanto visionarios como militantes. Nuestro propio futuro depende de ello[45].

Sin embargo, este no es el único salto que el movimiento por la justicia medioambiental está preparado para hacer. El propio medioambiente tiene que ser redefinido (véase el capítulo 7) para incluir «la totalidad de las condiciones de vida en nuestras comunidades: aire y agua, trabajos seguros para todos con salarios justos, vivienda, educación, asistencia sanitaria, prisiones humanas, equidad, justicia»[46]. Y esto nos lleva directamente de vuelta a la conexión entre la justicia medioambiental y la justicia social. También nos lleva a considerar los escenarios urbanos, ya que estos son los lugares donde vive la mayoría de la gente en el mundo capitalista avanzado.

VII. La justicia medioambiental y la ciudad

La larga hostilidad de lo que para la opinión pública pasa por ser el movimiento medioambiental a la existencia misma de las ciudades ha creado un punto ciego de asombrosas proporciones. Las ciudades, normalmente

---

[45] R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, cit., p. 206.
[46] Southern Organizing Committe for Economic and Social Justice, 1992, citado en A. Szasz, *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, cit., p. 151.

descritas como el punto más elevado de contaminación y saqueo del planeta tierra (donde ahora vive cerca de la mitad de la población mundial), son ignoradas o denigradas en las obras de la ecología profunda, así como en esa tendencia del medioambientalismo que se centra primordialmente en la «naturaleza» considerada como espacios naturales, especies vivientes y conservación de hábitats. Teóricamente, los ecologistas pueden afirmar que todo está relacionado con todo, pero a continuación marginan o ignoran un gran segmento del ecosistema real. Si el pensamiento biocéntrico es correcto y la frontera entre la actividad humana y las actividades ecosistémicas debe derrumbarse, entonces ello significa no solo que los procesos ecológicos tiene que ser incorporados a nuestra comprensión de la vida social, sino también que los flujos de dinero y de mercancías y las acciones transformadoras de los seres humanos (en la construcción de sistemas urbanos, por ejemplo) tienen que entenderse como procesos fundamentalmente ecológicos (véase el capítulo 5).

El movimiento por la justicia medioambiental, con su énfasis sobre las poblaciones marginadas y empobrecidas que están expuestas a circunstancias medioambientales peligrosas, reconoce libremente estas conexiones y muchas de las cuestiones con las que se enfrenta tienen un carácter específicamente urbano. En consecuencia, los principios que ha enunciado incluyen la exigencia de afrontar la justicia medioambiental en la ciudad limpiando y construyendo entornos urbanos.

Con ello, el movimiento por la justicia medioambiental conecta de nuevo con una faceta muy desatendida de la política medioambiental. Gottlieb lo expresa de esta manera:

> Las cuestiones de contaminación no son una preocupación reciente; la gente ha reconocido, pensado y luchado con estos problemas de maneras significativas y diversas desde hace más de un siglo. Una historia que separa el desarrollo y la regulación de los recursos del entorno urbano e industrial oculta un vínculo decisivo que conecta la contaminación con la pérdida de espacios naturales. Si se considera que el medioambientalismo está enraizado primordial o exclusivamente en la lucha por conservar o gestionar la naturaleza extraurbana, se vuelve difícil vincular los cambios en la vida material a partir de la Segunda Guerra Mundial –el ascenso de las industrias petroquímicas, los albores de la era nuclear, las tendencias hacia la sobreproducción y el consumo de masas– con el ascenso de nuevos movimientos sociales centrados en cuestiones de calidad de vida[47].

[47] R. Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movements*, cit., p. 7.

Gottlieb intenta correctamente interpretar el medioambientalismo como parte de una red de movimientos sociales que surgieron en respuesta a la rápida urbanización e industrialización, que se aceleró con fuerza a partir de la Segunda Guerra Mundial. Reinscribe dentro de la historia medioambiental (y en sus discursos hegemónicos) todo un conjunto de preocupaciones medioambientales urbanas que los relatos convencionales malinterpretan convenientemente. Al hacerlo, Gottlieb propone una manera de tomar al pie de la letra el supuesto «holismo» del movimiento medioambiental y superar una larga predilección ideológica de oponer la ciudad y el campo de maneras que denigran a la primera y dan un carácter romántico al segundo[48].

Se puede considerar, por ejemplo, el caso del envenenamiento por pinturas con plomo, un tema que ha sido una importante preocupación de los partidarios de la justicia medioambiental. Desde hace cientos de años se sabía que el plomo era una sustancia muy tóxica (los romanos entendieron bien el problema, el plomo aparece extensamente en el trabajo precursor de Alice Hamilton sobre la toxicología industrial a comienzos del siglo XX, y los problemas asociados con pinturas basadas en el plomo en zonas residenciales eran bien conocidos en la década de 1920). Sin embargo, la utilización del plomo continuó aumentando hasta la década de 1970 (especialmente como aditivo para la gasolina) y las pinturas con plomo no fueron prohibidas hasta 1978, después de que repetidos y concluyentes estudios hubieran demostrado una fuerte relación entre su utilización y graves problemas cerebrales en los niños. Pero la pintura con plomo casi universalmente utilizada en las casas antes de 1950 ha seguido siendo un grave peligro medioambiental. Dado que sus efectos se concentraban mayormente en áreas de viviendas deterioradas y de pobre mantenimiento, el problema de las pinturas de plomo se consideraba (incorrectamente) como un problema exclusivamente del centro de las ciudades. En gran medida por esa razón, el problema no exigía la clase de acción urgente que los aditivos con plomo para las gasolinas exigieron debido a su impacto sobre todas las clases y grupos raciales. De ese modo, poco se hizo sobre una cuestión donde ya en la década de 1960, «la epidemiología estaba clara, se podían predecir sus víctimas, identificar sus efectos sobre la salud y la profesión médica conocía su tratamiento»[49].

---

[48] R. Williams, *The Country and the City*, cit.

[49] R. Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movements*, cit., pp. 244-250; Janet Phoenix, «Getting the Lead out of the Community», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection*, cit.; Francis Colpotura y Rinku Sen, «PUEBLO Fights Lead Poisoning» en R. Bullard (ed.), *Unequeal protection: Environmental Justice and Communities of Color*, cit.; Karen Florini, G. Douglas Krumbharr y Ellen Silbergeld, *Legacy of Lead: America's Continuing Epidemic of Childhood Lead poisoning*, Washington DC, Environmental Defense Fund, 1990.

En la ciudad de Baltimore, por ejemplo, más del 5 por 100, de los aproximadamente 25.000 niños menores de seis años examinados en 1992, sufrían envenenamiento, mientras que el 12 por 100 tenían elevados niveles de plomo en la sangre (véase el cuadro 13.1). A escala nacional, cerca de la mitad de todos los niños afroamericanos de los centros de las ciudades están expuestos a niveles peligrosos de plomo, comparado con el 16 por 100 de los niños blancos[50]. Y los impactos discriminatorios son todavía más alarmantes cuando la raza y los ingresos se contabilizan juntos (véase el cuadro 13.2).

Cuadro 13.1. Número de niños diagnosticados con envenenamiento por plomo o con elevados niveles de plomo en sangre y comparación de la ciudad de Baltimore (predominantemente pobre y afroamericana) y el condado de Baltimore (blanco, rico y suburbano) en 1992.

	Niños de menos de 6 años	Porcentaje total de niños	Casos de envenenamiento	Niveles elevados de plomo	Porcentaje de unidades construidas antes de 1950
Ciudad de Baltimore	25.503	37,5	1.295 (5%)	2.794 (11%)	49
Condado de Baltimore	7.600	13,5	69 (0,9%)	143 (1,8%)	19

Fuente: *Baltimore Sun*, 27 de febrero de 1994.

Cuadro 13.2. Porcentajes estimados de niños de 0,5 a 5 años en ciudades de Estados Unidos de más de un millón de habitantes con niveles de plomo en la sangre superiores a 15 µg/dl, por raza e ingresos en 1988.

		Ingresos	
Raza	Menos de 6.000$	6.000-15.000$	Más de 15.000$
Afroamericana	68%	54%	38%
Blanca	36%	23%	12%

Fuente: R. Bullard, *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*, cit., p. 20.

La razón de esta falta de actuación durante cerca de veinte años se remonta a la infernal lógica económica que Summers sintetiza tan brillantemente: los costes de eliminación del plomo o bien llevarían a un alza de los alquileres

[50] J. Phoenix, «Getting the Lead out of the Community», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection*, cit., p. 78.

o harían que los propietarios de viviendas en alquiler para los pobres en las zonas céntricas de las ciudades dejaran de encontrar rentable su negocio, exacerbando los ya graves problemas de viviendas abandonadas. En ambos casos, la consecuencia sería el aumento de los sin techo, dejando que la única elección social para los pobres fuera elegir entre vivir con la pintura de plomo o vivir en la calle. A esto se añade ahora otra complicación; los pleitos por la responsabilidad de los caseros después de una demostrada exposición de los niños al envenenamiento por plomo (algunas sentencias compensatorias han llegado a los 500.000 dólares) han llevado a las aseguradoras a negar el seguro en muchas zonas urbanas del centro de las ciudades. Esto conduce a más abandonos de viviendas ya que los caseros prefieren dejar un edifico vacío a tenerlo ocupado a la vista de la responsabilidad personal en el caso de que un ocupante tenga problemas por la pintura. El gobierno del estado ha buscado negociar algún tipo de compromiso, pero una y otra vez los acuerdos se rompen y la legislación flaquea a la vista de «la doble tragedia: el envenenamiento de niños y la desaparición de una vivienda asequible»[51].

Pero esta irracionalidad (tan característica del capitalismo) ha sido algo tradicional. La *Housing and Rent Act* de 1947 afirmaba el *derecho* de todos los estadounidenses «a una vivienda digna en un entorno adecuado para vivir». El «Report of the National Commission on Urban Problems», publicado en 1968 tras el asesinato de Martin Luther King, no solo lamentaba la falta de progreso hacia ese objetivo, sino que se centraba especialmente en el fracaso para definir lo que podía significar un «entorno adecuado para vivir». Buscando rectificar esa omisión, la Comisión Presidencial no solo se centraba en el entorno del empleo, la discriminación racial, las deficientes infraestructuras sociales (especialmente la educación) y la accesibilidad (especialmente de transporte), sino que también incluía un importante capítulo sobre cuestiones medioambientales más convencionales:

> Estados Unidos fracasará sin duda en construir una buena sociedad urbana a no ser que empecemos a tener un nuevo respeto –*reverencia* no es una palabra demasiado fuerte– por el entorno natural que nos rodea. […] Ninguno de nosotros puede permitirse ignorar o mantener silencio sobre lo que los expoliadores están haciendo con nuestro entorno. Debemos responder a los cada vez más numerosos informes sobre ciudades ahogadas por la contaminación, a las alertas sobre contaminación del aire, a las comunidades que se desertizan, a las industrias que huyen, a gente sedienta por falta de agua potable, a la desaparición de lagos, a las especies de pájaros amenazadas por envenenamiento químico y a toda la vida que se encuentra en peligro debido a residuos radiactivos[52].

---

[51] T. Wheeler, «Bill May Curb Lead Poisoning Deadly Toll», *Baltimore Sun*, 27 de febrero de 1994.
[52] U. S. Goverment, *Building American City*, Report of the National Commission on Urban Problems to the Congress and President of the United States, Washington DC, 1968.

Al buscar soluciones para las cuestiones de vivienda, la Comisión continuaba sosteniendo que

> es imposible concebir una vivienda digna a merced de una fábrica que disemina cenizas y gases nocivos, en vecindarios tan poco atendidos por el gobierno local que la basura y la mugre dominan el escenario, en áreas donde las cloacas a cielo abierto o los vertidos de fosas sépticas propagan enfermedades, o que están junto a ríos o estanques que envenenarían a cualquiera que utilizara el agua para bañarse[53].

Pero esta era una inusual coyuntura histórica. Las formas dominantes del poder estaban obligadas a prestar atención a un amplio abanico de condiciones medioambientales que subyacían en el malestar político de los centros de las ciudades estadounidenses, al mismo tiempo que la clase media –ayudada e instigada por un incansable movimiento estudiantil que, desde París a Ciudad de México y desde Santa Bárbara a Tokio, estaba planteando profundas cuestiones que incluían una relación supuestamente «alienada» con la naturaleza– incorporaba a la agenda política toda una serie de cuestiones sobre estética, salud y calidad medioambiental. Por ello, en aquél momento era una cuestión de consenso casi común considerar que las preocupaciones por la justicia medioambiental y social eran inseparables en los escenarios urbanos[54]. Solo desde entonces, la cuestión del medioambiente ha sido separada de su base urbana[55].

Sin embargo, han sido necesarios los múltiples y diversificados esfuerzos del movimiento por la justicia medioambiental para revivir y mantener viva estas preocupaciones que vienen de lejos. Se puede considerar, por ejemplo, el caso de la famosa zona sureste de Chicago. El hogar de 150.000 personas, mayoritariamente afroamericanos o hispanos, tiene «cincuenta vertederos privados activos o cerrados de residuos peligrosos, cien fábricas (incluyendo siete plantas químicas y cinco metalurgias) y ciento tres basureros de residuos tóxicos abandonados». Altgeld Gardens, una segregada comunidad afroamericana de la zona, «está rodeada por los cuatro costados por las instalaciones más contaminantes de todo Chicago y no sorprende que tenga uno de los índices de cáncer más elevados de Estados Unidos»[56]. La gravedad de semejantes peligros medioambientales es evidente desde hace mucho tiempo. Diversos trabajadores vinculados a The Hull House Settlement organizado por Jane Addams en la década de 1890 reconocían entonces que gran parte de Chicago no era más que una catástrofe

---

[53] *Ibid.*, pp. 487-488.
[54] D. Harvey, *Social Justice and the City*, cit., capítulo 2.
[55] R. Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movements*, cit.
[56] R. Bullard (ed.), *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*, cit., pp. 14-15, 279-280.

urbano-medioambiental, que exigía inmediatos y rápidos remedios si se trataba de proteger la salud pública y alcanzar un mínimo de justicia social. También reconocían, como ha redescubierto el movimiento contemporáneo por la justicia medioambiental, que el único camino de progreso era dotar de poder a las clases pobres y trabajadoras a la vista de la recalcitrante, obstinada y a menudo corrupta estructura del poder empresarial[57]. La novela de Sara Paretsky, *Bloodshot*, ambientada en el Chicago contemporáneo, recoge muy gráficamente la naturaleza de esta lucha.

Pero la cuestión general del vínculo entre la justicia medioambiental y la justicia social en un mundo en rápida urbanización no se detiene en los límites de comunidades diferentemente afectadas por la exposición a peligros medioambientales. Los procesos de urbanización tienen más vertientes que esa, como sucede con las cuestiones de justicia medioambiental y social con los que están asociados. Los cambiantes modelos de organización urbana, por ejemplo, producen simultáneamente configuraciones de desarrollo social y económico desigual a diferentes escalas unidas a múltiples desplazamientos de las cuestiones medioambientales a diferentes escalas. Las nubes de contaminación urbana muy localizadas se reducen a expensas de un problema de regionalización de los vertidos ácidos. Los conductores de clase media que se desplazan diariamente para escapar de las zonas tóxicas y de los islotes urbanos que generan el «efecto calor» solo contribuyen con sus desplazamientos al calentamiento global y a la elevada concentración del ozono a escala metropolitana durante el verano. La salud y la calidad de la provisión de comida para la urbe se mejora recurriendo a prácticas de empaquetado (una industria con un extraordinario crecimiento desde 1945), que crean un inmenso problema de eliminación de papel y plástico. Los coches eléctricos se defienden como una solución para unos automóviles que producen ozono pero sus baterías contienen plomo. La electricidad contribuye a la limpieza y salud de los entornos urbanos, pero a expensas de unas emisiones masivas de dióxido de carbono, de óxido de nitrógeno y de azufre que producen vertidos de ácido y calentamiento global. Los frigoríficos reducen la contaminación de la comida, la disentería y las enfermedades, pero el CFC reduce la capa de ozono.

En todas estas cuestiones, las actividades urbanísticas plantean un conjunto específico de problemas ecológicos y fomentan un amplio abanico de consecuencias medioambientales, que tienen impactos sociales desiguales a escalas espaciales muy diferentes. Además, las inmensas concentraciones de población que se producen actualmente en todo el mundo crean sus propios entornos en los que con demasiada facilidad pueden surgir con

---

[57] R. Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movements*, cit., pp. 59-67.

frecuencia nuevos peligros específicos. Surgen nuevas enfermedades y reaparecen otras viejas[58]. Los brotes de sarampión se producen en su mayor parte solamente en concentraciones urbanas de más de 250.000 habitantes, y las explosiones de epidemias –como la plaga neumónica que sacudió Surat en India en 1994 y el virus del Ébola que golpeó a las concentraciones urbanas de Zaire en 1995– evolucionan como lo hacen en parte debido a la forma que asume la urbanización contemporánea. Sin embargo, solo recientemente se ha empezado a analizar de una forma sistemática el vínculo existente entre la urbanización y las cuestiones medioambientales[59]. Un enfoque sensible a las cuestiones de justicia social, y dada la compleja estratificación escalar de los problemas medioambientales y los ligados al desarrollo (local, metropolitano, regional, global), apenas ha empezado a incorporarse al discurso medioambiental, excepto al de la justicia medioambiental. Ciertamente, la complejidad de las cuestiones hará que abunden la confusión y la discusión.

Pero en medio de todos los desacuerdos, tanto reales como potenciales, en cuanto a cómo puede establecerse una justicia medioambiental, el único argumento fundamental sólido al que regresan una y otra vez todos los proponentes es la primacía de las relaciones sociales y la justicia de esas relaciones. Commoner lo resume de la siguiente manera:

> Cuando determinado problema medioambiental se analiza llegando hasta sus orígenes revela una ineludible verdad, que la verdadera causa última se encuentra en cómo [la gente] interactúa entre sí; que la deuda con la naturaleza […] no pueden pagarla las personas individuales con botellas recicladas o con hábitos ecológicamente saludables, sino que hay que hacerlo en la antigua moneda de la justicia social[60].

¿Pero de qué metal está hecha esa antigua moneda?

VIII. Principios de la justicia y entornos de diferencia

Una comparación entre los discursos medioambientales y los principios de la justicia social sugiere un rudimentario conjunto de emparejamientos.

---

[58] R. Levins, T. Awerbuch, U. Brinkmamm, L. Eckardt, P. Epstein, N. Makhoul, C. Albuquerque de Possas, C. Puccia, A. Spielman y M. Wilson, «The Emergence of New Diseases», *American Scientist*, enero de 1994.

[59] Herbert Girardet, *The Gaia Atlas of Cities*, Londres, Gaia Books, 1992; véase un análisis detallado en McCarney, Patricia, «Urban research in the developing world: Four approaches to the environment of cities», en Richard Stren (ed.), *Urban Research in the Developing World*, Toronto, University of Toronto, 1995.

[60] B. Commoner, citado en W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, cit., p. 224.

Las teorías utilitarias de la justicia están fuertemente asociadas con la concepción estándar de las cuestiones medioambientales. La combinación de ambos discursos en las sociedades capitalistas avanzadas es bastante evidente, haciendo que este sea el modo de pensamiento prevaleciente y hegemónico a la hora de regular los comportamientos institucionales, la acción política y las prácticas materiales. La modernización ecológica, especialmente en términos de sus preocupaciones por los derechos de las generaciones futuras, parece más compatible con determinado tipo de perspectiva sobre una modalidad u otra de contrato social y creo que es significativo que en los últimos años hayan surgido diversos intentos de adaptar la versión rawlsiana del mismo[61]. La doctrina de la «utilización sabia» apela directamente a las perspectivas libertarias y obtiene gran parte de su fuerza precisamente de esa asociación. Por el contrario, el movimiento por la justicia medioambiental invoca frecuentemente principios igualitarios (algunas veces individualistas pero más frecuentemente comunitarios) en sus reclamaciones de una distribución más equitativa de las ventajas y cargas medioambientales.

Cada una de estas posiciones teóricas ampliamente antropocéntricas tiene su análoga posición biocéntrica. La perspectiva libertaria, por ejemplo, elabora doctrinas fuertes de los derechos de los animales cuando se amplía al terreno de los derechos reconocidos a todos «los sujetos con vida»[62]. La perspectiva utilitaria puede ampliarse para reconocer derechos a tantas especies como sea posible en términos de su capacidad de prosperar y multiplicarse. El igualitarismo radical entre todas las especies y hábitats caracteriza al movimiento de la ecología profunda, mientras que la perspectiva contractualista propone una fuerte apreciación de los menos favorecidos (especies amenazadas), así como un enfoque conservador sobre la transformación de los hábitats (que solamente se justifica si es en beneficio de las especies menos aventajadas).

En este ámbito es donde encontramos ahora un debate esencialmente irresuelto sobre la forma adecuada de desplegar una ética medioambiental. Y los argumentos pueden ser irreconciliables: desde la perspectiva de Regan, la preocupación por ecosistemas y hábitats en su totalidad, oponiéndose a los derechos de los organismos individuales, equivale al fascismo[63]. Nos encontramos entonces con una situación en la que hay que determinar cuál es la teoría de la justicia social más socialmente justa. En el caso del envenenamiento con pintura elaborada con plomo en la ciudad de Baltimore,

---

[61] Peter Wenz, *Environmental Justice*, Albany (NY), State University of New York Press, 1988; A. De-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Politics and Future Generations*, cit.
[62] Tom Regan, *The Case for Animals Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.
[63] T. Regan, citado en T. Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, cit., p. 3.

por ejemplo, el conflicto no se produce entre soluciones justas e injustas sino entre diferentes concepciones de la justicia. Las perspectivas libertarias priman los derechos de los propietarios (y su posición contractual frente a los consumidores de servicios de viviendas), considerando que lo que sucede entre las partes es un asunto privado. Los utilitaristas tratarían el problema como una molestia para la salud pública, que debería limpiarse en la medida en que impone cargas intolerables de pérdidas a largo plazo derivadas de discapacidades mentales de por vida (mientras dejan abierto el talón de Aquiles de que la mayor felicidad para el mayor número puede ser consistente con infligir un daño a una minoría, especialmente cuando el coste de hacerlo de otra forma es agobiante para la mayoría). Los contractualistas de tendencia rawlsiana lo entenderían más como una cuestión de desigualdad de exposición que no beneficia a nadie, y ciertamente no a los menos privilegiados. Si ninguno de nosotros supiera (y Rawls presupone un «velo de ignorancia» que es esencial para el origen de su teoría) cuál puede ser nuestra ubicación o posición en la vida (es decir, si estamos o no en un entorno de pintura de plomo), todas las partes probablemente elegirían eliminar por completo los peligros de las pinturas de plomo. Los igualitarios considerarían que la diferente exposición a los peligros de la pintura de plomo era una afrenta a sus principios. Pero el principio igualitario no es tan útil cuando se trata de asignar el coste de los remedios. ¿Deberían pagar los pobres por la limpieza de sus propios entornos sucios en igualdad de condiciones con los ricos que viven en circunstancias más limpias? En Estados Unidos, los mandatos federales no financiados respecto al agua potable y al tratamiento de las aguas residuales, por ejemplo, impondrán enormes cargas financieras sobre las zonas viejas de las ciudades donde viven los menos acomodados, haciendo que esto sea un problema insoluble para la justicia medioambiental si nos adherimos rigurosamente al puro principio de la igualdad.

Todas estas son posiciones teóricas válidas. Cada una de ellas puede someterse a la crítica filosófica. Benton proporciona un profundo e incisivo análisis de las teorías de los derechos de los animales y la justicia social[64], De-Shalit somete la teoría contractualista a una comprensiva crítica[65] y Wenz examina todo el espectro de posibles teorías de la justicia medioambiental solamente para decidir que «cada una de ellas fracasa cuando se toma por sí sola»[66]. Por ello nos enfrenamos a una pluralidad de teorías de la justicia, todas igualmente plausibles y todas igualmente parciales. Wenz señala que «nos atrae utilizar una teoría en un tipo de situación y otra diferente en otra situación diferente», y en un conflicto, como el que rodea al

---

[64] T. Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, cit.
[65] A. De-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Politics and Future Generations*, cit.
[66] P. Wenz, *Environmental Justice*, cit.

envenenamiento por la pintura de plomo, grupos diferentes recurrirán a diferentes conceptos de justicia para fortalecer su posición (los propietarios utilizan la retórica libertaria y los defensores de los niños habitualmente utilizan una retórica contractualista). La respuesta de Wenz a esta situación es abandonar la búsqueda de coherencia entre los juicios morales y de una teoría única aplicable a una diversidad de cuestiones medioambientales que surgen a diferentes escalas. La dificultad de semejante solución es evidente: ¿por qué una particular combinación de principios en vez de otra? Y, ¿qué ha de prevenir la proclamada flexibilidad de un determinado discurso pluralista sobre la justicia medioambiental para ser pervertido por actuaciones del poder en pro del beneficio material de los que ya están en la elite y disfrutan del poder? El comercio de productos tóxicos, como sostenía Summers, puede realmente aumentar el bienestar de todos bajo determinadas premisas sobre cómo teorizar resultados justos de ese comercio. La lucha de clases se produce entonces sobre cuáles son los principios de la justicia que prevalecerán (véase el capítulo 12).

Así, pues, aunque los filósofos pueden actuar como sofisticados trabajadores de segunda fila que despejan la maleza que abarrota el camino para definir principios más prístinos de justicia medioambiental, no hay ninguna manera de definir una respuesta filosófica y discursiva a las profundas cuestiones ligadas a las relaciones sociales, al poder, a las creencias y a las instituciones vinculadas a las prácticas medioambientales. «Entre derechos iguales, la fuerza decide», sostenía Marx. Y eso es lo que sucede con la diversidad de monedas para medir la más antigua de todas las monedas, la justicia social. Por ello resulta decisivo alejarse de «la predisposición de considerar la justicia social como una cuestión de justicia y moral eternas y considerarla como algo contingente a los procesos sociales que funcionan en la sociedad considerada en su conjunto». La práctica del movimiento por la justicia medioambiental tiene sus orígenes en las desigualdades de poder y en la manera en que esas desigualdades tienen consecuencias económicas específicas para los marginados y empobrecidos, para aquellos que libremente pueden ser denigrados como «otros» o como «gente fuera de lugar». Los principios de justicia que enuncia están arraigados en un particular mundo de experiencia, y los objetivos medioambientales se hayan ligadas a la lucha por el reconocimiento, el respeto y el empoderamiento.

Pero como un movimiento arraigado en múltiples «particularismos militantes», tiene que encontrar una manera de atravesar la problemática división existente entre la acción, que está profundamente arraigada en el *lugar*, en la experiencia local, en las condiciones de poder, y en las relaciones sociales, respecto a un movimiento mucho más general. De la misma manera que el movimiento obrero, el movimiento por la justicia medioambiental se ha mostrado «siempre insuficientemente consciente de los obstáculos realmente

sistemáticos que se interponen en el camino», en palabras de Williams[67]. El paso desde solidaridades tangibles sentidas como modelos de vinculación social en comunidades afectivas y cognoscibles, a un conjunto de concepciones más abstractas dotadas de significado universal, implica el paso desde un nivel de abstracción –unido al lugar– a niveles de abstracción totalmente diferentes capaces de incluir un espacio en el que las comunidades no pueden conocerse de la misma manera directa. Además, los principios desarrollados a partir de la experiencia de Love Canal, o de la lucha en Warren County, no se trasladan necesariamente a lugares donde las condiciones medioambientales y sociales son radicalmente diferentes. Y en ese paso desde lo particular a lo general algo se tiene que perder. Williams señalaba que llega «la política de la negación, la política de la diferenciación, la política del análisis abstracto. Y estas, nos gusten o no, eran ahora necesarias incluso para entender lo que estaba sucediendo». Y en el caso del movimiento por la justicia medioambiental, la constante búsqueda de la atención de los medios de comunicación y de una iconografía de los acontecimientos alrededor de la que construir una política simbólica lleva su propia carga negativa.

Pero es exactamente aquí donde parte de la retorica de empoderamiento de la propia justicia medioambiental se convierte en un pasivo. Apelar al «carácter sagrado de la Madre Tierra», por ejemplo, no ayuda a arbitrar los conflictos complejos sobre cómo organizar la producción y la distribución material en un mundo que se ha vuelto dependiente de sofisticadas interrelaciones mercantiles y de la producción de mercancías a través de la acumulación de capital. La demanda de detener la producción de *todas* las toxinas, residuos peligrosos y material radioactivo, si se tomara literalmente, resultaría desastrosa para la salud pública y el bienestar de grandes segmentos de la población, incluyendo a los pobres (la campaña paralela de Greenpeace para prohibir el uso del cloro es un excelente ejemplo de las contradicciones de semejante política). Y el derecho a estar libre de la destrucción ecológica se plantea con tanta fuerza como un derecho negativo que parece excluir el derecho positivo a trasformar la tierra de maneras conducentes al bienestar de los pobres, los marginados y los oprimidos. No hay duda de que el movimiento por la justicia medioambiental incorpora derechos positivos, especialmente respecto a los derechos de todos los pueblos a «la autodeterminación política, cultural y medioambiental», pero aquí las contradicciones internas dentro del movimiento resultan flagrantes.

Por ello, en esta coyuntura, todos esos movimientos militantes particularistas de todo el mundo que en general se reúnen bajo el paraguas de la justicia medioambiental y el medioambientalismo de los pobres se enfrentan a una elección crítica. O bien pueden ignorar las contradicciones, permanecer

[67] R. Williams, *Resources of Hope*, cit., p. 115.

dentro de los límites de sus propias militancias particularistas –luchando contra una planta incineradora aquí, un vertido en residuos tóxicos allá, un proyecto de una presa del Banco Mundial o la tala comercial de bosques– o pueden tratar las contradicciones como un fecundo nexo para crear una política más trascendental y universal. Si toman el segundo camino, tienen que encontrar el discurso de la universalidad y la generalidad que vincule la búsqueda emancipadora de la justicia social con un sólido reconocimiento de que la justicia social es imposible sin la justicia medioambiental (y viceversa). Pero todo discurso de este tipo tiene que trascender las estrechas solidaridades y afinidades particulares que toman forma en lugares determinados –el entorno preferido de la mayor parte del activismo medioambiental de base– y adoptar una política de abstracción capaz de extenderse a través del espacio, a través de las múltiples condiciones medioambientales y sociales que constituyen la geografía de la diferencia en el mundo contemporáneo que el capitalismo ha modelado intensamente para sus propios propósitos. Y tiene que hacerlo sin abandonar su base militante particularista.

Estas abstracciones no pueden descansar únicamente en una política moral dedicada a proteger la santidad de la Madre Tierra. Tiene que abordar las cuestiones materiales e institucionales de cómo organizar la producción y la distribución en general, cómo enfrentarse a las realidades del poder político global y cómo desplazar a los poderes hegemónicos del capitalismo no simplemente con soluciones dispersas, autónomas, localizadas y esencialmente comunitarias (se pueden encontrar apologistas de estas soluciones tanto en el extremo izquierdo como en el derecho del espectro político), sino con una política bastante más compleja que reconozca que la justicia medioambiental y social debe buscarse mediante un ordenamiento racional de actividades a diferentes escalas. La reinserción de la idea del «ordenamiento racional» indica que semejante movimiento no tendrá otra opción, al ampliar su base militante particularista, que reclamar una versión no cooptada y no pervertida de las tesis de la modernización ecológica. Por un lado, ello significa subsumir el deseo geográficamente muy diferenciado de autonomía cultural y de dispersión, de proliferación de tradiciones y diferencias en el seno de una política más global pero, por otro, significa también convertir la pretensión de justicia medioambiental y social en una preocupación central y no periférica.

Para que esto suceda, el movimiento por la justicia medioambiental tiene que radicalizar el discurso de la modernización ecológica. Y ello exige afrontar los fundamentales procesos subyacentes (y sus estructuras de poder correspondientes, sus relaciones sociales sus configuraciones institucionales, sus discursos y sus sistemas de creencias) que generan injusticias medioambientales y sociales. Aquí retrocedo a un momento clave del razonamiento expuesto en *Social Justice and the City*: cuando se hace frente a

un grave problema resulta vital no tratar simplemente de resolver el propio problema, sino ante todo afrontar y transformar los procesos que dieron origen a ese problema[68]. Entonces, como ahora, el problema fundamental es la incesante acumulación de capital y las extraordinarias asimetrías de poder monetario y político que están arraigadas en ese proceso. Hay que explorar modos alternativos de producción, consumo y distribución, así como modos alternativos de transformación medioambiental para poder reunir en un programa de acción política radical los espacios discursivos del movimiento por la justicia medioambiental y las tesis de la modernización ecológica. Este es fundamentalmente un proyecto de clase, se le llame así o no, precisamente porque supone un desafío directo a la circulación y acumulación de capital, que actualmente dicta qué transformaciones medioambientales se producen y por qué.

Hay señales de que se esté produciendo semejante transición. Esta, por ejemplo, es una reciente argumentación de la revista de la Citizen's Clearing House for Hazardous Waste, *Everyones's Backyard*:

> La justicia medioambiental es una manera de abordar el «medioambientalismo» orientada hacia las personas, que incorpora un vital elemento social, económico y político [...]. El nuevo Grassroots Environmental Justice Movement busca un terreno común susceptible de ser compartido con comunidades minoritarias y de bajos ingresos, con trabajadores organizados, con iglesias y con todo aquél que esté a favor de la libertad y la igualdad [...]. Cuando luchamos por la justicia medioambiental luchamos por nuestros hogares y familias y luchamos para acabar con la dominación económica, social y política de los fuertes y codiciosos[69].

Y Szasz concluye su exhaustiva historia del movimiento de la siguiente forma:

> Los movimientos adquieren mayor significado histórico cuando pasan de lo particular a lo universal, cuando amplían sus cuestiones de origen específico y abrazan una agenda social de cambio más global. Adquieren mayor significado histórico cuando no solo movilizan la participación en la lucha por sus propios intereses, sino cuando también proporcionan una experiencia radical más amplia [...]. El movimiento contra los residuos peligrosos está realizando gestos explícitos en esta dirección. Cada vez más define su misión medioambiental en términos de una crítica más amplia de la sociedad; hace causa común con otros movimientos y afirma que, finalmente, todos están unidos en la misma lucha. Incluso prevé un futuro en el que el medioambientalismo de base esté a la vanguardia de un amplio movimiento por la justicia social.

---

[68] D. Harvey, *Social Justice and the City*, cit., pp. 136-137.
[69] A. Szasz, *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, cit., p. 153.

Creo que aquellos de nosotros que de alguna manera todavía estamos enamorados de los valores fundacionales en verdad tradicionales del socialismo, no podemos hacer otra cosa que decir «amén» a esto. Pero hay un largo y arduo camino que recorrer para llevar al movimiento por la justicia medioambiental más allá de la fase de florituras retóricas, de los éxitos en los medios de comunicación y de las políticas simbólicas, hasta un mundo de organización política coherente y de acción práctica revolucionaria.

14
MUNDOS URBANOS POSIBLES

I. La geografía histórica de la urbanización

A principios del siglo XX solo había dieciséis ciudades en el mundo con más de un millón de habitantes. La mayoría de ellas estaban en los países capitalistas avanzados y Londres, con diferencia la mayor de todas, no llegaba a los siete millones. También a principios del siglo XX, no más del 7 por 100 de la población mundial se podía clasificar razonablemente como «urbana»[1]. En 2000 puede haber unas quinientas ciudades con más de un millón de habitantes mientras que las mayores, Tokio, Sao Paulo, Bombay y posiblemente Shanghái (aunque la lista está en constante revisión al alza y a la baja), albergan poblaciones de más de veinte millones, seguidas de cerca por una veintena de ciudades, la mayoría en los llamados países en vías desarrollo, con diez millones. Si la tendencia actual continúa, a principios del siglo XXI más de la mitad de la población mundial estará clasificada como urbana en vez de rural.

El siglo XX ha sido, *el* siglo de la urbanización. Antes de 1800 el tamaño y el número de concentraciones urbanas en todas las formaciones sociales parece haber estado estrictamente limitado. El siglo XIX asistió a la ruptura de esas barreras en unos cuantos países capitalistas avanzados, pero en la segunda mitad del siglo XX esa ruptura localizada se ha convertido en una marea universal de masiva urbanización. El futuro de la mayoría de la humanidad se encuentra ahora, por primera vez en la historia, fundamentalmente en zonas urbanizadas. Las cualidades de la vida urbana en el siglo XXI definirán las cualidades de la propia civilización.

Pero juzgando superficialmente en función del estado actual de las ciudades del mundo, las generaciones futuras no encontrarán que esa civilización sea particularmente agradable. En todas las ciudades puede encontrarse ahora (a menudo en aumento, y en algunos casos predominante) una

[1] Brian Berry, «Urbanization», en Billie Turner *et al.* (eds.), *The Earth as Transformed by Human Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

concentración de empobrecimiento y desesperanza humana, desnutrición y enfermedades crónicas, infraestructuras tambaleantes o estresantes, consumo derrochador y sin sentido, degradación ecológica y excesiva contaminación, congestión, un desarrollo económico y humano aparentemente obstaculizado y, algunas veces, encarnizados conflictos sociales que van desde la violencia individualizada en las calles al crimen organizado (a menudo una forma alternativa de gobernanza urbana), desde ejercicios de control social de un Estado policial a ocasionales multitudinarios movimientos cívicos de protesta (algunas veces espontáneos) que reclaman un cambio político-económico. Para muchos, hablar de la ciudad del siglo XXI es conjurar una distópica pesadilla en la que todo lo peor del fatalmente defectuoso carácter de la humanidad se reúne en un infernal agujero de desesperación.

En algunos de los países capitalistas avanzados, esa visión distópica ha sido fuertemente asociada con el tradicional hábito de poderosos y privilegiados de alejarse todo lo posible de los centros de las ciudades. Propulsado por una permisiva cultura del automóvil, se ha generalizado el impulso por reunir dinero y marcharse. La población de Liverpool descendió el 40 por 100 entre 1961 y 1991, por ejemplo, y la ciudad de Baltimore pasó de cerca de un millón de habitantes a menos de 700.000 en las mismas tres décadas. Pero el resultado no ha sido solamente crear incontables urbanizaciones en los extrarradios, las llamadas «ciudades periféricas», y unas megalópolis en rapídisimo crecimiento, sino también hacer que cada pueblo y cada retiro rural en el mundo capitalista avanzado sea parte de una compleja red de urbanización, que desafía cualquier simple categorización de las poblaciones en «urbanas» y «rurales» en el sentido que una vez podía acordarse a esos términos. La hemorragia de riqueza, población y poder de los centros de las ciudades ha dejado a muchas de ellas languideciendo en el limbo y a medida que los ricos y las personas influyentes se han marchado, detrás ha quedado una población necesitada. Si a esto se añade la devastadora pérdida de empleos en los últimos años (especialmente en la industria), el lamentable estado de los centros de las ciudades resulta totalmente comprensible. En Manchester se perdieron cerca de 250.000 puestos de trabajo industriales en dos décadas, mientras que la industria metalúrgica de Sheffield perdió 40.000 empleos en el corto periodo de tres catastróficos años a mediados de la década de 1980. Baltimore igualmente perdió cerca de 200.000 empleos industriales desde finales de la década de 1960 y difícilmente hay alguna ciudad en Estados Unidos que no haya sufrido una devastación similar como consecuencia de la desindustrialización.

El posterior desarrollo de los acontecimientos ha resultado trágico para muchos. Las comunidades construidas para dar servicio a industrias actualmente desaparecidas han quedado abandonadas a su suerte, destruidas por

un desempleo estructural a largo plazo seguido por el desencanto, la dejación y los medios cuasi legales para llegar a fin de mes. Los que están en el poder se apresuran en culpar a las víctimas, los poderes policiales entran en acción (a menudo sin ninguna sensibilidad) y el complejo de la política y los medios de comunicación tiene un terreno cotidiano para estigmatizar y crear estereotipos sobre una infraclase de vagos delincuentes, de hijos monoparentales y padres irresponsables, sobre la degradación de los valores familiares, sobre los yonquis de la asistencia social y cosas peores. Si resulta que los estigmatizados pertenecen a una minoría étnica o racial, como sucede con demasiada frecuencia, entonces la estigmatización equivale a una intolerancia racial apenas disimulada. La única respuesta que queda para los que han quedado marginados es la rabia urbana, lo cual ha propiciado que el estado real de las relaciones sociales y, más especialmente, de las relaciones raciales (pese a toda la retórica de la corrección política) sea mucho peor ahora de lo que ha sido durante décadas.

¿Pero esto que digo es el típico cuento universal de las calamidades urbanas o es algo más limitado a los legados específicos del viejo estilo de industrialización capitalista y de las predilecciones culturales del antiurbano modo de vida anglosajón? Los cascos viejos de las ciudades de toda la Europa continental, por ejemplo, están atravesando un singular renacimiento que no se limita a unos cuantos centros como París, con su larga tradición de procesos de aburguesamiento acelerados por todos los *grand projets* que tanta fama proporcionan a los franceses. Desde Barcelona a Hamburgo y desde Turín a Lille, existe un marcado flujo de población y riqueza que regresa a los cascos viejos de las ciudades. Pero al examinarlo, este proceso equivale a que las misma problemáticas divisiones se invierten geográficamente. La periferia es la que queda perjudicada y las *banlieus* sin alma de París y Lyon son las que se han convertido en centros de disturbios y descontento, de discriminación y hostigamiento racial, de desindustrialización y decadencia social. Y si prestamos más atención a lo que ha estado sucediendo en el mundo anglosajón, la evidencia sugiere una disolución de esa forma simple urbana de «rosquilla», del casco viejo decadente rodeado por la riqueza suburbana (construida en gran parte a finales de la década de 1960), y su sustitución por un complejo tablero de ajedrez de riqueza segregada y protegida en una sopa urbana de empobrecimiento y decadencia igualmente segregada. Las injustamente famosas «periferias» de Glasgow están intercaladas de ricos suburbios, y los problemas socioeconómicos que están surgiendo ahora en los suburbios interiores en muchas ciudades de Estados Unidos han obligado a que los ricos busquen la seguridad o bien alejándose más (se produce la urbanización de paisajes cada vez más remotos) o bien en zonas segregadas y a menudo muy protegidas allí donde mejor se puedan establecer.

¿Pero hay algo radicalmente nuevo en todo esto o si nos fijamos en las circunstancias similares de la urbanización de finales del siglo XIX ya hemos pasado por esto antes? Me temo que la respuesta sea simultáneamente afirmativa y negativa. Muchos de los elementos distópicos –el intenso empobrecimiento y la falta de esperanza, la malnutrición y las enfermedades crónicas, la degradación ecológica y el exceso de contaminación, el desarrollo humano y económico aparentemente bloqueado y la frecuente contienda social enconada– eran algo bastante familiar para nuestros antepasados del siglo XIX. Cualquier lectura de las obras de Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor* (1861), de Charles Booth, *Life and Labour of the People of London* (1902-1903), de Andrew Mearn, *Bitter Cry of Outcast London* (1833), de Jack London, *People of the Abyss* (1903) o de Jacob Riis, *How the Other Half Lives* (1890), nos desengañan inmediatamente de la idea de que las condiciones sociales sean ahora dramáticamente peores. Y en Estados Unidos, la velocidad y heterogeneidad del cambio social urbano que llevó a Chicago de ser un puesto comercial a convertirse en un emporio políglota multicultural de un millón y medio de personas en dos generaciones, fue algo en verdad extraordinario en su momento y probablemente tan estresante como cualquier otro proceso que haya sucedido desde entonces. Realmente, la impresión es que los males urbanos contemporáneos, por lo menos en el mundo capitalista avanzado, palidecen en comparación con los que nuestros antepasados sufrieron, incluso si damos por bueno el horror, algunas veces exagerado, y la fingida indignación de los periodistas de investigación y de los moralistas de aquellos días.

Pero lo que parece haber sido diferente es la reacción de una burguesía recién empoderada cuando empezó a nadar en las hasta entonces desconocidas aguas de la indolencia y el desafecto urbanos a gran escala, que parecían amenazar su poder, su salud, su normalidad y su bienestar económico, así como su recién adquirida sensibilidad estética por la limpieza y el orden. Los intelectuales y políticos del siglo XIX se tomaron la problemática urbana muy en serio, mucho más de lo que se puede constatar en la actualidad. El resultado fue no solo la profusión de reflexiones lúcidas sobre «proposiciones generales relativas al desarrollo urbano y la sociedad» y sobre los determinantes urbanos clave de «un nuevo modo de vida»[2], sino también un masivo movimiento de reforma urbana que llevó a moralistas como Octavia Hill y Jane Addams al mismo corazón de la oscuridad urbana y a arquitectos, planificadores, teóricos sociales y analistas de todas las tendencias políticas a formar una gran ola de energía dirigida a encontrar soluciones racionales e incluso «bellas» a los problemas acuciantes de las grandes ciudades. Olmstead, Haussmann, Geddes, Ebenzer Horward,

---

[2] Andrew Lees, «Berlin and the Modern Urbanity in German Discourse, 1845-1945», *Journal of Urban History*, vol. 17, 1991, p. 154.

Daniel Burnham, Camillo Sitte, Otto Wagner, Garnier, Raymond Unwin, todos marcharon como salvadores de la ciudad moderna, desbordados de ideas sobre lo que podría significar para las necesidades de eficiencia, limpieza y, por lo menos en algunos aspectos, para las necesidades humanas. Y aunque los sueños utópicos y anarquistas de escritores como Edward Bellamy (su obra *Looking Backward* produjo todo un movimiento político) y Kropotkin nunca estuvieron destinados a cumplirse en sentido literal alguno, se añadieron al fermento y se convirtieron en poderosos ingredientes de una embriagadora infusión de reformismo burgués progresista.

Desde luego hay multitud de críticos contemporáneos que, armados de sus técnicas de deconstrucción y de análisis foucaultiano, pueden tener una visión más cínica de este periodo considerándolo un clásico ejemplo de un reformismo progresista que oculta los planes capitalistas de acumulación de capital y un desarrollo especulativo de la tierra, una máscara para ocultar la culpa capitalista, el paternalismo, el control social, la vigilancia, la manipulación política, la deliberada privación de poder de las masas marginadas pero inquietas y la exclusión de cualquiera que fuera «diferente». Pero es innegable que el efecto final fue hacer que las ciudades funcionaran mejor, que mejorara la suerte no solo de las elites urbanas sino también de las masas, que mejoraran radicalmente las infraestructuras básicas (como el suministro de agua y energía, la vivienda, el alcantarillado y la calidad del aire), así como liberar espacios urbanos para nuevas rondas de una acumulación de capital organizada de maneras que perduraron durante gran parte del siglo XX. Comparada con lo mejor del «socialismo municipal del gas y el agua» de aquellos días, habría que decir que la actitud contemporánea de indiferencia (tomando prestada una expresión de Simmel respecto a uno de los atributos mentales más poderosos de la vida urbana moderna) hacia la degeneración de nuestras ciudades deja mucho que desear.

Pero aquí entra en juego la diferencia entre entonces y ahora. A finales del siglo XIX, el ideal de determinado tipo de progreso humano agregado, aunque impulsado por la pasión capitalista en pro de la «acumulación por la acumulación y de la producción por la producción» (utilizando la acertada frase de Marx), parecía llevar incorporado por lo menos alguna apariencia de un futuro esperanzador unido al progreso de la industria capitalista, a medida que esta se organizaba mejor, y la economía política de la urbanización se volvía aparentemente más manejable con las reorganizaciones de la gobernanza urbana (el Consejo Municipal de Londres se estableció en 1888 y el Área Metropolitana de Nueva York en 1898). A medida que el destino de regiones metropolitanas enteras quedaba más estrechamente asociado con el destino de una acumulación de capital exitosa, el reformismo burgués en el municipio quedó integrado en las estrategias hegemónicas de desarrollo capitalista. Lees señala con razón que

«los grandes centros urbanos representaban la modernidad y el futuro» y «significaban industrialización, centralización y racionalización»[3]. Pese a toda la retórica populista y a menudo antiurbana en su contra, la coevolución (a menudo dialéctica y opositora) de la industrialización y de la política urbana parecía una buena base para dictar un futuro más feliz para los habitantes de la ciudad.

Comparado con ello, el divorcio contemporáneo –que se manifiesta tan dramáticamente en la deprimente historia de la desindustrialización masiva– entre la vida urbana y los intereses empresariales industriales, extremadamente móviles y compulsivamente «reduccionistas» (en términos de empleo), resultaría insólito para nuestros antepasados. El enemigo empresarial ha abandonado en gran parte la ciudad y las grandes empresas no parecen necesitar más a las ciudades o a comunidades particulares. El resultado es dejar el destino de estas casi por completo en manos de los promotores y especuladores inmobiliarios, de los constructores de oficinas y del capital financiero. Y la burguesía, aunque todavía mortalmente temerosa del crimen, las drogas y demás males que plagan las ciudades, ahora parece contentarse con aislarse de todo esto en comunidades urbanas cerradas o (más probablemente) suburbanas y exurbanas adecuadamente inmunizadas (o eso piensa) de cualquier amenaza a largo plazo, sintiéndose segura pensando que las protestas urbanas pueden ser reprimidas por la fuerza y así no llegar nunca a revoluciones reales. Después de haber perdido el miedo a una inminente revolución que tanto preocupó a la burguesía del siglo XIX, todo lo que queda es un ocasional estremecimiento provocado por los medios de comunicación cuando las revueltas que se producen en el otro extremo de la ciudad salen en directo en las pantallas de televisión de unos cuartos de estar absolutamente confortables. En los últimos años, los ricos parecen haberse desprendido de gran parte de su conciencia de culpa. El extraordinario impacto de la obra de Harrington, *The Other America: Poverty in the USA*, cuando fue publicada en 1962 (y la consiguiente «guerra a la pobreza» y los ambiciosos intentos de afrontar «la crisis urbana» en Estados Unidos) no sería posible en el mundo actual, donde las tendenciosas explicaciones biológicas sobre las diferencias raciales en el coeficiente intelectual y en la criminalidad llenan la primera página de las noticias, y donde reina la desilusión total con cualquier cosa que huela a políticas sociales redistributivas del bienestar. La reaparición del liberalismo de mercado se une aquí al renacer de la tradición malthusiana con consecuencias letales (véase el capítulo 6). ¿Qué pasa si una «infraclase» urbana (ese terrible término inventado como una reencarnación de lo que nuestros antepasados designaban a menudo con el nombre más amenazador de «clases peligrosas») se mata a sí misma con el crimen, las drogas, el

---

[3] *Ibid., p. 153.*

SIDA y todo lo demás? Y para añadir la indignidad a la indiferencia, un considerable sector de la burguesía mantiene ahora que las ciudades (en el sentido tradicional) son en cualquier caso irrelevantes, que la civilización a la que podemos aspirar en el siglo XXI es una civilización «sin ciudades». La «muerte de la ciudad» (como la supuesta «muerte del autor y del sujeto») se vuelve un tropo realmente significativo del discurso contemporáneo como para ser una señal de un cambio en el imaginario humano, así como en las instituciones y la política. La «ciudad» y la «cuestión urbana» desaparecen del discurso político enterrando a aquellos que han quedado atrapados en la vorágine de la decadencia urbana en una política de desprecio y abandono. Cuando esta clase de actitudes se vuelven corrientes, no sorprende que el pensamiento innovador sobre cuestiones urbanas se centre en cómo escapar mejor de las consecuencias de las concentraciones mayoritariamente urbanas de esos pobres «que siempre estarán con nosotros», o en cómo inmunizar y asegurar los intereses burgueses frente a la infecciosa plaga de males urbanos que los rodean. Oscar Newman, que acuñó la expresión «espacio defendible» como respuesta a la criminalidad urbana (véase el capítulo 11), puede ser ahora uno de los intelectuales más influyentes de Estados Unidos sobre cuestiones de diseño urbano[4].

Algunos perspicaces comentaristas urbanos sobre los procesos de urbanización en el siglo XIX entendieron bien los límites que tenía el reformismo burgués. Engels señalaba que la única manera que tiene la burguesía de afrontar sus problemas socioeconómicos es *(a)* cambiarlos de sitio y *(b)* hacerlos lo más invisibles posible. Merece la pena en este aspecto recordar dos citas claves:

> En realidad la burguesía no conoce más que un método para resolver a *su* manera, la cuestión de la vivienda, es decir, resolverla de tal manera que la solución cree siempre de nuevo el problema [...]. Los callejones sin salida más escandalosos desaparecen y la burguesía se glorifica con un resultado tan grandioso; pero reaparecen inmediatamente en otra parte y, a menudo, en lugares muy próximos. Los focos de epidemias, esos agujeros y sótanos inmundos en los cuales el modo de producción capitalista encierra a nuestros obreros noche tras noche, no son liquidados, sino simplemente desplazados. La misma necesidad económica que los había hecho nacer en un lugar los reproduce más allá y, mientras exista el modo de producción capitalista, será absurdo querer resolver aisladamente la cuestión de la vivienda o cualquier otra cuestión social, que afecte la suerte de los obreros. La solución reside únicamente en la abolición del modo de producción capitalista[5].

---

[4] Oscar Newman, *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*, Nueva York, Macmillan, 1972.

[5] F. Engels, *The Housing Question*, Nueva York, International Publishers, 1935.

> Con la excepción del distrito comercial, todo Manchester propiamente dicho, todo Salford y Hume […] son barrios exclusivos de gente trabajadora, que se extienden como un cinturón de dos kilómetros de ancho alrededor del barrio comercial. Fuera, más allá de ese cinturón, vive la burguesía media y alta, la burguesía media en calles trazadas con regularidad en la vecindad de barrios de trabajadores […] la alta burguesía en villas más remotas con jardín […] en el saludable aire limpio del campo, en cómodas casas a las que cada cuarto de hora llega el ómnibus que lleva a la ciudad. Y lo mejor de esta organización es que los miembros de la aristocracia adinerada pueden tomar la carretera más corta atravesando por la mitad todos los barrios trabajadores sin ver en ningún momento que están rodeados a derecha e izquierda por la miseria mugrienta. Porque las calles […] permiten ocultar a la vista de opulentos hombres y mujeres con estómagos fuertes y nervios flojos la miseria y la mugre que constituye el complemento de su riqueza[6].

Aunque el contexto tecnológico, social, político e institucional haya cambiado bastante radicalmente desde los tiempos de Engels, la situación general real ha empeorado en muchos aspectos. Las barricadas y los muros, las segregaciones y separaciones que ahora marcan las condiciones de vida de muchas ciudades capitalistas avanzadas difícilmente niegan las verdades que Engels describió. David Widgery describe los devastadores efectos del *apartheid* urbano recientemente creado con la construcción de Canary Wharf, ese fantástico monumento al fracasado capital financiero en el East End londinense:

> El muro fortificado que una vez había rodeado los muelles más que derribado había sido reorganizado como una serie de vallas, barreras, puertas de seguridad y señales de mantenerse alejado, que pretenden mantener a la clase trabajadora lejos de la nuevas zonas *yuppies* libres de proletarios […]. El monumento que elegiría Mrs Thatcher pudiera ser la majestuosidad comercial de Canary Wharf finalizado solamente dos semanas antes de su dimisión en noviembre de 1990, pero yo veo el coste social que se ha pagado por él en las calles del East End: el esquizofrénico mostrando su demencia en público, la joven madre bañando al recién nacido en el fregadero de una pensión, el jubilado que agoniza atrapado y frío en un decrépito piso del ayuntamiento, los resplandecientes jóvenes que pueden conseguir droga con mucha más facilidad que educación, desperdiciando la vida con la heroína[7].

Y si este *apartheid* urbano parece una rareza podemos reflexionar sobre lo siguiente: «Más de treinta y dos millones de personas en Estados Unidos viven actualmente en una comunidad residencial asociada» y «más de la

---

[6] F. Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

[7] David Widgery, *Some Lives! A GP's East End*, Londres, Simon & Schuster, 1991, p. 219.

mitad de la oferta de vivienda en las cincuenta mayores áreas metropolitanas de Estados Unidos y prácticamente todas las nuevas urbanizaciones residenciales en California, Florida, Nueva York, Texas y el área suburbana de Washington DC, están gobernadas por una comunidad de interés-común, una forma de asociación de las comunidades residenciales a la que es obligatorio afiliarse». Todo suena bastante inocente hasta que las prácticas reguladoras y excluyentes de estas asociaciones se ponen bajo el microscopio. Cuando se hace, resulta difícil no estar de acuerdo con Knox en que estas asociaciones constituyen «una red de regímenes de servidumbre que regulan la utilización de la tierra y actúan de mediadoras en los asuntos comunitarios en lo que a menudo equivale a una forma de fascismo contractual»[8]. Todo lo que parece haber cambiado desde las observaciones de Engels es la manera particular, la institucionalización y localización de ese recorrido que él hacía, además de las particulares estrategias de confinamiento y ocultamiento. La paradoja aquí, como señala Mike Davis en *City of Quartz*, es que «mientras han caído los muros en el Este de Europa, se están levantando en todas [nuestras ciudades]»[9]. Y las modernas tecnologías de vigilancia, de trabajo a distancia y de construcción del ciberespacio no ayudan necesariamente. La justicia social dentro de la forma urbana está resultando, evidentemente, más inalcanzable que nunca, incluso para aquellos que todavía tienen la temeridad de preocuparse por ella.

Pero todos estos problemas del mundo capitalista avanzado palidecen hasta la insignificancia en comparación con los extraordinarios dilemas de los países en vías de desarrollo, en comparación con el ritmo completamente descontrolado de urbanización en São Paulo, Ciudad de México, El Cairo, Lagos, Bombay, Calcuta, Seúl y ahora en Shanghái y Pekín. En apariencia parece tratarse de algo diferente, algo más que el cambio cualitativo que supone la rapidez y masificación cuantitativa del crecimiento urbano y que lleva a que Ciudad de México o São Paulo experimenten en una sola generación el crecimiento que Londres experimentó en diez y Chicago en tres. La contaminación del aire y los problemas medioambientales localizados, por ejemplo, adquieren un carácter mucho más endémico en las ciudades de los países en vías de desarrollo que el que alcanzaron en el siglo XIX en las situaciones más espantosas para la salud pública en las ciudades de Europa y América del Norte. Expertos mucho mejor informados que yo consideran que «la actual situación en las grandes ciudades del Tercer Mundo es totalmente diferente a la que experimentaron en el transcurso de una rápida urbanización las ciudades de Europa y Estados Unidos»[10], y me siento

---

[8] P. Knox, «The Stealthy Tyranny Of Community Spaces», *Environment and Planning A*, vol. 26, 1994.
[9] M. Davis, *City of quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, cit., p. 224.
[10] Ignacy Sachs, «Vulnerability of Giant Cities and the Life Lottery», en M. Dogan y J. Kasarda (eds.), *The Metropolis Era, vol. I, A World of Giant Cities*, Newbury Park (CA), Sage Publications, 1988, p. 341.

inclinado a aceptar esa opinión aunque con una importante salvedad: para nosotros resulta decisivo entender cómo, por qué y de qué maneras han surgido estas diferencias, porque solamente en esos términos podemos entender las perspectivas de la vida urbana en el siglo XXI *tanto* en el mundo capitalista avanzado *como* en el mundo en vías de desarrollo. Sachs tiene toda la razón cuando dice que «la única interpretación progresista de la experiencia histórica es considerar las experiencias pasadas como antimodelos que pueden ser superados». Pero superarlos no es cuestión de una simple inversión o de antídotos. Se trata de afrontar los complejos procesos de transición que atraviesan las fuerzas que construyen posibilidades futuras y así hacen de la ciudad, como siempre, una figura del deseo y la excitación utópica, al mismo tiempo que entendemos el complemento distópico para la riqueza de nuevas posibilidades que crean esos mismos procesos sociales.

Como mejor podemos comprender de algún modo estas cuestiones es regresando al tema histórico-geográfico de cómo crecieron o no crecieron las ciudades en el pasado. Por ejemplo, ¿cuáles *fueron* los frenos al crecimiento urbano que mantuvieron a las ciudades tan limitadas en su tamaño y número en el pasado y qué sucedió algún tiempo antes y después de 1800 que liberó a la urbanización de esas limitaciones?

Creo que fundamentalmente la respuesta es relativamente simple. Hasta los siglos XVI o XVII, la urbanización estaba limitada por la existencia de una relación metabólica muy específica entre las ciudades y sus entornos agrarios productivos unida a las posibilidades de extraer los excedentes que las sustentaban (fundamentados en específicas relaciones de clase). Al margen de que determinados núcleos urbanos y ciudades fueran centros de comercio de larga distancia de artículos de lujo, o que incluso algunos bienes básicos, como los cereales, la sal, las pieles y la madera pudieran recorrer largas distancias, el aprovisionamiento básico de la ciudad (alimentación, agua y suministro de energía) estaba siempre limitado por la restringida capacidad productiva de un entorno agrario relativamente reducido. Las ciudades estaban obligadas a ser «sostenibles», utilizando una palabra muy de moda actualmente, porque no tenían otra opción. El reciclado de los excrementos humanos y otros residuos urbanos en el entorno agrario fue un importante elemento de ese modelo sostenible de urbanización, haciendo que para muchos ecologistas contemporáneos las ciudades medievales fueran de alguna manera una virtuosa forma biorregionalista de organización (aunque lo que ahora parece una virtud debe haber olido a putrefacción en aquél momento; André Guillermé señala que «cuanto peor olía una ciudad más rica era»[11]). Cada cierto tiempo, las tierras que

[11] André Guillermé, *The Age of Water: The Urban Environment in the North of France, A.D. 300-1800*, College Station (TX), A & M University Press, vol. 20, 1988, p. 171.

abastecían a las ciudades se ampliaban por la fuerza del comercio y la conquista (se puede pensar en el suministro de trigo del norte de África para la Roma imperial) y, desde luego, los localizados aumentos de la productividad en la agricultura o la silvicultura (algunas veces un fenómeno de corta duración que se prolongaba hasta el agotamiento del suelo) y la variable capacidad social para sacar excedentes de una reluctante población rural, habitualmente hacían que las limitaciones al crecimiento urbano fueran elásticas en vez de rígidas. Pero la seguridad económica de la ciudad dependía decisivamente de las cualidades de su sistema metabólico de apoyo específico, en el que las cualidades medioambientales locales (caldo de cultivo de pestes, plagas y toda clase de enfermedades que periódicamente diezmaban a las poblaciones urbanas), así como el suministro de alimentos, agua y energía –especialmente leña– ocupaban un lugar importante. Merece la pena recordar en este aspecto que en 1830 la mayor parte del suministro de productos frescos y vegetales para una ciudad como París procedía de una zona suburbana relativamente reducida si es que no de los propios confines de la ciudad. Antes de 1800, las «huellas» (para utilizar de nuevo un término de moda) de la urbanización sobre la superficie de la tierra eran relativamente ligeras (pese a todo el significado que las ciudades puedan haber tenido en la historia de la política, la ciencia y la civilización); las ciudades pasaban con relativa ligereza sobre los ecosistemas que las sustentaban y estaban biorregionalmente definidas.

Lo que cambió todo esto, evidentemente, fue la oleada de nuevas tecnologías (entendida tanto como el *hardware* y el *software* de las formas organizativas) generadas por el complejo industrial-militar del primer capitalismo. Como modo de producción, el capitalismo ha apuntado necesariamente a la ruptura de las barreras espaciales y a la aceleración del tiempo de rotación como cuestiones fundamentales de su programa de incesante acumulación de capital[12] (véase el capítulo 9). Es importante apreciar la lógica sistémica capitalista que hay detrás de esta geografía histórica específica junto a sus contradicciones:

Primero: el capitalismo está sometido a la compulsión de acelerar el tiempo de rotación y *apresurar* la circulación del capital y en consecuencia de revolucionar los horizontes temporales del desarrollo. Pero lo puede hacer solo mediante inversiones a largo plazo (por ejemplo en el entorno construido, así como en infraestructuras, elaboradas y estables, de producción, consumo, intercambio, comunicación, etcétera). Además, una importante estrategia para evitar las crisis consiste en absorber los excesos de capital en proyectos a largo plazo (por ejemplo,

---

[12] D. Harvey, *The Limits to Capital*, cit; *The Condition of Postmodernity*, cit.; «From Managerialism to Entrepreneurialism: the Transformation in Urban Governance in Late Capitalism» cit.

los proyectos emprendidos por el Estado en momentos de depresión), lo cual *ralentiza* el tiempo de rotación del capital. En consecuencia hay una extraordinaria gama de contradicciones que se reúnen alrededor de la cuestión del horizonte temporal (las temporalidades) en el que funcionan diferentes capitales (el horizonte temporal del capital financiero, por ejemplo, resulta difícil de adaptar a los requerimientos del desarrollo urbano y medioambiental a largo plazo).

Segundo: el capitalismo está sometido a la compulsión de eliminar todas las barreras espaciales, pero solamente lo puede hacer mediante la producción de un espacio fijado. De ese modo, produce un paisaje geográfico (de relaciones espaciales, de organización territorial y de sistemas de lugares vinculados dentro de una división del trabajo «global» y de sus funciones) adecuado a su propia dinámica de acumulación en un momento determinado de su historia, para después tener que destruir y reedificar ese paisaje geográfico para acomodarlo a la acumulación en una fecha posterior. Por ello, las reducciones del coste y del tiempo de movimiento sobre el espacio chocan con la construcción de unas infraestructuras físicas fijas, que faciliten las actividades de la producción, el intercambio, la distribución y el consumo. Cada vez más, el capital queda incrustado en el espacio como capital inmobiliario y capital invertido en infraestructuras, como capital fijado en la tierra, creando una «segunda naturaleza» y una estructura de recursos geográficamente organizada, que progresivamente inhibe la trayectoria del desarrollo capitalista en medio de una mayor facilidad de movimiento. Esta tensión se vuelve más rotunda a medida que las instituciones del lugar se articulan sólidamente y las lealtades hacia los lugares (y a sus cualidades específicas) se convierten en un significativo factor de acción política. Entendida como un proceso, la producción de la organización territorial (la formación de sistemas de gobierno locales y metropolitanos, por ejemplo), hace que la territorialización, la desterritorialización y la reterritorialización sean una característica constante de la geografía histórica del capitalismo.

Muchas, si es que no todas las principales oleadas de innovación que han dado forma al mundo desde el siglo XVI se han construido alrededor de revoluciones en el transporte y las comunicaciones: los canales, puentes y caminos de principios del siglo XIX; el ferrocarril, el barco de vapor y el telégrafo de mediados del siglo XIX; los sistemas de desplazamiento de masas de finales del siglo XIX; el automóvil, la radio y el teléfono de principios del siglo XX; los reactores y la televisión de las décadas de 1950 y 1960 y, últimamente, la revolución en las telecomunicaciones. Cada conjunto de innovaciones ha permitido un cambio radical en la manera en que se organiza el espacio y por ello ha abierto posibilidades radicalmente nuevas para el proceso urbano. Romper la dependencia de biorregiones relativamente

reducidas abrió perspectivas totalmente nuevas para el crecimiento urbano. Cronon, por ejemplo, muestra cómo la rápida urbanización de Chicago en el siglo XIX aprovechó estas nuevas posibilidades de manera que la huella de la ciudad por todo el oeste y medio oeste de Estados Unidos se volvió cada vez mayor a medida que cambiaban sus relaciones metabólico-ecológicas y a medida que crecía en unos años para convertirse en una de las ciudades más grandes del mundo. Y dentro de la ciudad, como muestra tan brillantemente Platt en su estudio sobre Chicago, *The Electric City*, el progreso de la electrificación permitió la construcción de formas urbanas radicalmente nuevas y dispersas[13].

Cada ronda de innovaciones que ha roto las barreras del espacio y el tiempo ha proporcionado nuevas posibilidades. La máquina de vapor, por poner un ejemplo histórico muy significativo, acabó con las limitaciones relativamente ineficientes y muy localizadas del suministro de energía a las ciudades, al mismo tiempo que liberó a las tierras circundantes del conflicto crónico sobre la utilizacion de la tierra para obtener comida o leña (los estudiosos contemporáneos encuentran muy extraño, por ejemplo, que uno de los anillos de producción interiores con los que von Thunen rodeó su ciudad en *The Isolated State* de principios del siglo XIX se dedicara a la explotación de bosques). Pero la máquina de vapor solamente podía alcanzar su papel revolucionario en la medida en que se aplicase al sector del transporte y las comunicaciones: el carbón tenía que llegar a todas partes. Por ello, el conjunto de innovaciones y la sinergia que las une fue, y sigue siendo, lo realmente decisivo para abrir nuevas posibilidades.

Y estas cosas, aparentemente pequeñas, fueron las que determinaron la creación de posibilidades para el crecimiento de la ciudad. Los ingenieros militares y los matemáticos del siglo XVIII, por ejemplo, al utilizar el movimiento del agua como una forma de fortificación aprendieron que las redes eran mucho más eficaces para mover el agua que las tuberías y canales: este reconocimiento (y el estudio de las matemáticas de las redes que lo acompañó) tuvo una inmensa importancia cuando se aplicó a las ciudades en el siglo XIX: una determinada cantidad de agua que fluye por una tubería puede aprovisionar a no más de cinco mil personas, pero la misma cantidad de agua cuando fluye por una red puede dar suministro a veinte veces más. Esta es una metáfora práctica sobre las posibilidades del crecimiento urbano; el desarrollo de una red, finalmente global, de ciudades interrelacionadas, que se apoyan en una variedad de diferentes entornos agrarios permite un proceso de crecimiento urbano agregado radicalmente mayor que el que alcanza aisladamente cada una de ellas.

---

[13] Harold Platt, *The Electric City: Energy and the Growth of the Chicago Area, 1880-1930*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1991.

Desde medidos de la década de 1960, por poner otro ejemplo de una fase en la que innumerables innovaciones (incluyendo los necesarios conocimientos matemáticos) se han reunido para crear una nueva sinergia de posibilidades urbanizadoras, hemos asistido a una reorganización de las configuraciones espaciales y de las formas urbanas en el contexto de otra intensa ronda de reducción de barreras espaciales y de aceleración del tiempo de rotación. La «aldea global» sobre la que especulativamente escribió Marshall McLuhan en la década de 1960 se ha convertido, por lo menos en algunos sentidos, en una realidad. McLuhan pensó que la televisión iba a ser el vehículo, pero realmente fue el lanzamiento de los Sputnik lo que probablemente presagió la ruptura y marcó el inicio de una nueva era de comunicación por satélite. Pero, como en otras eras, lo que cuenta no es tanto una sola innovación como el conjunto total. El transporte en contenedores, los sistemas de transporte aéreo, los ferris, el diseño de camiones y, tan importante como esto, el diseño de autopistas para soportar mayor volumen de tráfico, han sido cosas que han contribuido a reducir los costes y el tiempo para trasladar los bienes a través del espacio, mientras que el procesado automático de la información, los sistemas de optimización y control, las comunicaciones por satélite, los teléfonos móviles y las tecnologías informáticas, facilitan la comunicación casi instantánea, la recopilación y el análisis de la información y hacen que los microchips sean tan importantes como los satélites para entender las fuerzas que ahora dan forma a la vida urbana.

Todas estas nuevas posibilidades tecnológicas y organizativas han sido producidas bajo la compulsión de un modo de producción capitalista caracterizado por sus intereses militares-industriales-financieros hegemónicos. Por esta razón creo que no solo es útil pensar sino también reconocer que todos estamos implicados en *un proceso global de urbanización capitalista* o *de desarrollo espacio-temporal desigual* incluso en esos países que, nominalmente por lo menos, buscan un camino no capitalista de desarrollo y una forma urbana no capitalista. Desde luego, la forma y el particular estilo de urbanización varían mucho dependiendo de cómo se proponen, oponen y finalmente se realizan esas posibilidades capitalistas. Pero el contexto de posibilidades es definitivamente el de una producción capitalista. Y la sensación de las nuevas posibilidades que continuamente se abren da origen a ese estilo moderno de pensamiento utópico sobre tecnopolos, creación de monopolios multifuncionales e iniciativas similares, que van en paralelo a esas distópicas imágenes de la ciudad que empecé invocando.

Desde mi punto de vista hay en estos momentos dos perspectivas básicas desde las que pueden analizarse los modos conflictivos mediante los que se están abordando esas posibilidades. En primer lugar, podemos considerar la urbanización (y los alicientes de la construcción y destrucción de

la ciudad) en términos de las fuerzas de la acumulación de capital (véase el capítulo 9). El capital lleva a la práctica su propia agenda de «acumulación por la acumulación y de producción por la producción» en un contexto de posibilidades tecnológicas que él mismo ha creado. La historia reciente de la urbanización en los países capitalistas avanzados, por ejemplo, no ha consistido en el mantenimiento de biorregiones, redes ecológicas o cualquier otra cosa, sino en mantener la acumulación del capital. En Estados Unidos, por poner el caso paradigmático, la acumulación de capital a través de la urbanización de las periferias y todo lo que la acompañaba (desde los grandes proyectos hidrológicos del oeste y el sistema de autopistas, a la industria de la construcción, por no hablar de las industrias del automóvil, del petróleo, del caucho, etcétera) fue fundamental para el éxito económico de la posguerra, aunque produjera su contrapartida en forma del descuido y abandono de los cascos históricos de las ciudades. La cuestión que hay que resaltar aquí no es tanto la combinación tecnológica sino la activa realización de oportunidades para la acumulación directa de capital por medio de ese complejo de posibilidades tecnológicas. El agotamiento de esas posibilidades (por ejemplo, la relativa saturación del mercado de automóviles nuevos) dificulta la acumulación de capital, como ahora reconocen todas las grandes multinacionales del sector. Por ello, ahora la industria del motor se dirige a esos mercados sin saturar de China, India, América Latina y al deliberadamente «suburbanizado» mundo del antiguo bloque soviético como el principal terreno para una futura acumulación de capital. Pero ello significa remodelar los procesos urbanos en esas regiones adaptándolos a un sistema que no es especialmente beneficioso para el medioambiente (o incluso económicamente factible), pero que durante varias décadas ha servido de base para el crecimiento económico en Estados Unidos. Aunque esa perspectiva puede producir estremecimientos en la columna vertebral de cualquier conciencia levemente ecológica, la incapacidad para materializarla producirá *escalofríos* de horror en las salas de juntas de todas y cada una de las empresas trasnacionales del automóvil, si es que no en el conjunto de la clase capitalista.

La particular dialéctica de atracción y repulsión que exhibe la acumulación de capital respecto a los diferentes lugares dentro de la red de urbanización varía espacio-temporalmente, así como con la facción del capital de la que se trata. El capital financiero (dinero), el capital mercantil, el capital industrial, el capital inmobiliario y el capital invertido en infraestructuras, el capital estatal y el capital de la agroindustria –por poner el desglose más familiar de la configuración de la clase capitalista (el otro sería el capital local, nacional y multinacional)– tienen necesidades radicalmente diferentes, así como maneras radicalmente diferentes de explorar las posibilidades de explotar la red de urbanización a efectos de la acumulación de capital. Entre

estas facciones surgen tensiones, porque cada una de ellas tiene capacidades e intereses completamente diferentes en cuanto al movimiento geográfico, que van desde la relativa inmovilidad del capital inmobiliario, del capital invertido en infraestructuras y del capital «local» a pequeña escala, a la inmediata capacidad de movimiento del capital financiero transnacional. Gran parte de la destrucción creativa a la que ahora estamos asistiendo dentro del proceso urbano tiene que entenderse en términos de estas contradicciones internas presente en las dinámicas de la acumulación global de capital. Pero el otro aspecto de todo esto es la competencia cada vez más ruinosa entre lugares (ya sean la nación, los Estados, las regiones, las ciudades o incluso las pequeñas jurisdicciones locales) cuando se encuentran obligadas a venderse al menor precio posible para atraer al capital en busca de inversión[14].

Otra perspectiva desde la que observar la reciente historia de la urbanización es hacerlo en términos de la apropiación popular (aunque no «por el pueblo») de las posibilidades que han creado las tecnologías capitalistas. En cierta medida ello se refiere a las grandes migraciones históricas de mano de obra en respuesta al capital desde una región a otra o de un continente a otro. Esa formulación básicamente tuvo mayor sentido en el siglo XIX e incluso a principios del XX (aunque siempre hubo excepciones, como la avalancha de irlandeses a ultramar tras la hambruna de la patata, que pudo ser provocada por las condiciones impuestas por el capitalismo agrario, pero que difícilmente fue una migración «normal» de población rural a la búsqueda de libertades urbanas y de trabajo asalariado). Actualmente, sin embargo, la avalancha de gente hacia las ciudades de los países en vías de desarrollo no está fundamentalmente vinculada a los espasmos del empleo que acompañan a la acumulación de capital, o incluso a las convulsiones de un capitalismo agrario en proceso de reorganización, que ha destruido al campesinado tradicional (aunque hay muchas partes del mundo donde ese proceso se manifiesta con fuerza). Se trata de un intento mucho más popular de aprovecharse de las posibilidades producidas por el capital al margen de que se esté produciendo acumulación o no, y a menudo frente a unas condiciones económicas que son las mismas, o peores, que las que se han dejado atrás. Y aunque uno de los efectos puede ser crear grandes «economías informales», que funcionan como sectores protocapitalistas y como ámbitos de crecimiento de formas más convencionales de explotación y acumulación capitalista[15], las causas del movimiento difícilmente pueden atribuirse a las maquinaciones de alguna acción organizada de la clase capitalista.

---

[14] D. Harvey, «From Managerialism to Entrepreneurialism: the Transformation in Urban Governance in Late Capitalism», cit.

[15] Alejandro Portes, Manuel Castells y Lauren Benton, *The Informal Economy: Studies in Advanced Capitalist and Less Developed Countries*, Baltimore (MD), John Hopkins University Press, 1989.

El continuo flujo de poblaciones asiáticas y africanas hacia los países europeos, y de asiáticos y latinos hacia América del Norte, muestra características similares, que producen unos contrastes maravillosamente instructivos directamente en el corazón de las ciudades capitalistas. En el radio descrito por el sonido de las campanas de St. Mary-le-Bow en Londres, por ejemplo, encontramos el extraordinario poder del capital financiero internacional transfiriendo casi instantáneamente fondos alrededor del mundo codo con codo con una importante población bengalí (mayormente desempleada en cualquier sentido convencional), que ha construido un sólido puente migratorio hacia el corazón de la sociedad capitalista en búsqueda de nuevas oportunidades, a pesar del desenfrenado racismo y de que las posibilidades de trabajo sean temporales, informales y con salarios cada vez más bajos. También aquí el ejército industrial de reserva que crea este movimiento migratorio puede convertirse en un activo vehículo para la acumulación de capital, ya que produce un descenso de los salarios, pero el propio movimiento migratorio, aunque realmente lo pueda haber iniciado el capital a la búsqueda de mano de obra de reserva (como los trabajadores «invitados» y las corrientes migratorias de la periferia europea), sin duda ha adquirido vida propia.

Las masivas migraciones de gente, forzadas y no forzadas, que se producen actualmente en el mundo –un movimiento que parece imparable por mucho que se esfuercen los países en establecer rigurosos controles a la inmigración– tendrán tanta o más importancia a la hora de dar forma a la urbanización en el siglo XXI que la poderosa dinámica de la desenfrenada movilidad y acumulación de capital. Y la política que fluye de semejantes movimientos migratorios, aunque no sea necesariamente antagónica con la continuada acumulación de capital, tampoco es necesariamente consistente con ella. Esto plantea serios interrogantes en cuanto a si la urbanización por medio de la acumulación de capital será en algún sitio tan hegemónica como lo ha sido en el pasado, incluso en ausencia de una fuerza organizada como un poderoso movimiento socialista o panreligioso (fundamentalista), que intenta contrarrestar las manifiestas injusticias y marginaciones de la forma capitalista de urbanización mediante la construcción de otro mundo urbano alternativo.

II. Reflexiones teóricas

Pero en todo esto me veo sorprendido una y otra vez por la dificultad de diseñar un lenguaje adecuado, un adecuado aparato conceptual para entender la naturaleza del problema al que nos enfrentamos. Me preocupa que herramientas conceptuales y objetivos del año pasado sean utilizados

para afrontar cuestiones del año que viene en una situación dinámica que cada vez más necesita una actuación proactiva en vez de correctiva. No estoy solo en esta preocupación ni es un dilema enteramente nuevo. Como señala Sachs en relación a la política urbana y a las políticas del pasado,

> los urbanistas, como los economistas y los generales, estaban dispuestos para la última batalla que les aguardaba [...] la retórica social del fuero ateniense servía más como una pantalla para ocultar su fascinación por los nuevos materiales de construcción, por los métodos de construcción industrializados y por la estética espacial, que como un indicador para mirar a las personas reales en las calles [...]. En sus concepciones de las necesidades sociales y humanas, la mayor parte de los urbanistas de la posguerra demostraron la misma mezcla de ingenuidad, dogmatismo y falta de interés por la evidencia empírica de los diferentes estilos de vida de la gente que los protagonistas de las discusiones celebradas en la Unión Soviética a principios de la década de 1920[16].

Entonces, ¿corremos el peligro de repetir el error que hace mucho tiempo señaló Keynes cuando advertía que tenemos una fuerte tendencia a organizar nuestras vidas actuales en consonancia con la difunta visión de algún economista fallecido hace tiempo?

Al reflexionar sobre este problema creo que es importante reconocer, en primer lugar, que, como artefacto físico, la ciudad contemporánea tiene muchas capas. Forma lo que podríamos llamar un *palimpsesto*, un paisaje compuesto por diferentes formas construidas, superpuestas unas sobre otras con el transcurso del tiempo. En algunos casos, las primeras capas tienen un origen auténticamente antiguo, enraizadas en viejas civilizaciones, cuyas huellas se pueden discernir bajo el actual tejido urbano. Pero incluso ciudades relativamente jóvenes incluyen capas acumuladas en las diferentes fases del torbellino de caótico crecimiento urbano engendrado por la industrialización, la conquista colonial, la dominación neocolonial, las oleadas de inmigración, así como por la especulación inmobiliaria y la modernización. Podemos pensar, por ejemplo, cómo las capas migratorias que ocupan los barrios de chabolas de las ciudades de los países en vías de desarrollo, con su rápido crecimiento, rápidamente producen capas físicas de una ocupación cada vez más permanente y sólida.

Durante los últimos doscientos años aproximadamente, las capas de la mayoría de las ciudades se han acumulado presentando un grosor cada vez mayor y dotado de una velocidad cada vez más elevada en relación con el intenso crecimiento de la población, las masivas recolocaciones voluntarias u obligadas de poblaciones, los caminos vigorosos pero contradictorios del

[16] I. Sachs, «Vulnerability of Giant Cities and the life Lottery», cit., p. 343.

desarrollo económico y los poderosos cambios tecnológicos, que liberaron el crecimiento urbano de anteriores limitaciones. Pero, no obstante, como señala Charles Jencks, una de las rarezas de las ciudades es que se vuelven cada vez más fijas con el tiempo, cada vez más escleróticas, debido precisamente a la manera en que gradualmente van sumando cosas en vez de desprenderse de su piel y empezar todo de nuevo[17]. Los planificadores, arquitectos, diseñadores urbanos –en resumen, los «urbanistas»– todos afrontan un problema común: cómo planear la construcción de las próximas capas del palimpsesto urbano de maneras que se adapten a las necesidades y deseos futuros sin violentar demasiado todo lo anterior. Lo que ha habido antes es importante precisamente porque es el *locus* de la memoria colectiva, de la identidad política y de unos poderosos significados simbólicos, al mismo tiempo que forman un conjunto de recursos que constituyen tanto posibilidades como barreras en el entorno construido para el cambio social creativo. Ahora bien, pocas veces hay una *tabula rasa* sobre la que se pueda construir libremente nuevas formas urbanas.

Pero la orden general de buscar un futuro mientras se respeta el pasado con demasiada frecuencia internaliza las tendencias escleróticas de las formas urbanas en maneras de pensar incluso más escleróticas. Precisamente aquí es donde tenemos que prestar atención a la advertencia de Marx de que en momentos de crisis siempre estamos en peligro de conjurar a los espíritus del pasado, tomando prestados «nombres, gritos de batalla y costumbres para presentar el nuevo escenario de la historia mundial» bajo un «disfraz consagrado por el tiempo» y en un «lenguaje prestado». Si tengo alguna impresión dominante sobre los procesos urbanos que están remodelando las ciudades, especialmente en los países en vías de desarrollo (Seúl o São Paulo, por ejemplo), es simplemente la de un proceso urbano en el que el contenido trasciende a la forma –los procesos sociales literalmente estallando en las costuras de la forma urbana– a una escala que nunca se había alcanzado. La cuestión fundamental es cómo crear en semejante situación la poesía de nuestro futuro urbano.

Si regreso a los famosos pasajes de *El Dieciocho Brumario* de Marx, es porque parecen especialmente apropiados para esta situación. Cuando la historia se repite a sí misma, señalaba Marx, primero es como tragedia y después como farsa. Entonces, ampliando de alguna manera la metáfora de Marx, ¿cómo podemos impedir que la moderna tragicomedia de la urbanización de mediados de siglo pasado se convierta en una farsa posmoderna de finales del siglo XX?

[17] Charles Jencks, *Heteropolis: Los Angeles, the Riots and the Strange Beauty of Hetero-Architecture*, Londres, Academy Editions, 1993.

¿Qué nos pueden decir en este contexto las perspectivas teóricas del materialismo histórico-geográfico? Desde esta perspectiva retomo y reelaboro cinco cuestiones conceptuales esenciales para entender la urbanización contemporánea.

1. Situar lo urbano en los campos de la acción social

La «cosa» llamada «ciudad» es el resultado de un «proceso» llamado «urbanización». Un enfoque dialéctico (véase el capítulo 2) dice que *(a)* los procesos son más fundamentales que las cosas, *(b)* los procesos están siempre mediados por las cosas que producen, que sostienen y disuelven y *(c)* las permanencias producidas (incluyendo maneras de pensar, instituciones, estructuras de poder y redes de relaciones sociales así como objetos materiales) funcionan frecuentemente como bases sólidas e inamovibles de la existencia material cotidiana. Este estilo de pensamiento inicia una ruptura radical con el pensamiento de finales del siglo XIX, así como con gran parte de la arquitectura y la ciencia social contemporáneas en las que la perspectiva dominante, a pesar de todo el énfasis sobre los procesos y relaciones sociales, era y es que la ciudad es una cosa que puede ser organizada con éxito de tal manera que controle, modifique o realce procesos sociales. En el siglo XIX, Olmstead, Geddes, Howard, Burnham, Sitte, Wagner y Unwin, redujeron el problema de los intrincados procesos sociales a una cuestión de encontrar la forma espacial correcta. Con esto establecieron el tono dominante («utópico») del siglo XX para un enfoque de la forma urbana o bien mecanicista, como en el caso de Le Corbusier, o más orgánico como en el de Frank Lloyd Wright.

El problema de la llamada «alta modernidad» y la ciudad no era su visión «totalizadora», sino su persistente hábito de privilegiar las cosas y las formas espaciales sobre los procesos sociales. Daba por supuesto que la ingeniería social podía alcanzarse a través de la ingeniería de la forma física. Como muestra Louis Marin, esa es la postura fundamental de todas las formas clásicas del utopismo (empezando por Sir Thomas More): proponen de hecho un orden espacial fijo que asegura la estabilidad social destruyendo la posibilidad de la historia y conteniendo a todos los procesos dentro de un marco espacial fijo[18]. El antídoto a semejante determinismo espacial no es un abandono general de los discursos sobre la ciudad (o incluso de la posibilidad de la utopía), como tiende a hacer la crítica posmoderna, sino regresar al nivel de los procesos de urbanización considerándolos fundamentales para la construcción de las cosas que los contienen. Un utopismo de los procesos resulta muy diferente de un utopismo de la forma espacial fija.

---

[18] Louis Marin, *Utopics: Spatial Play*, Atlantic Heights (NJ), Humanities Press, 1984.

Este debate tiene un significado interpretativo y político. ¿Atribuimos las dificultades de la vida contemporánea a las contradicciones del capitalismo, a la modernidad (o a su caótica némesis de la posmodernidad), a los traumas de la industrialización (y del posindustrialismo), al desencanto del mundo que acompaña a la racionalidad burocrática y tecnológica, a la anomia social nacida de la marginación y la alienación, al masivo crecimiento de la población o a esa indefinible pero no obstante potente idea del declive de las creencias religiosas y de sus valores sociales asociados? ¿O sostenemos que hay algo inherente en la ciudad (una cosa) o en la urbanización (un proceso) que proporciona una coloración, una forma y un contenido específicos a la estructuración de los procesos y patologías sociales, económicas y políticas contemporáneas? Durante mucho tiempo he sostenido, y continúo haciéndolo, que entender la urbanización es una parte integral de la comprensión de los procesos y problemas político-económicos, sociales y culturales. Pero esto es cierto solamente si consideramos la urbanización como un proceso (o, más exactamente, como una multiplicidad de procesos) que produce una mezcla concreta de permanencias espacializadas relacionadas entre sí. La idea de que una cosa llamada ciudad tiene poderes causales en relación a la vida social es insostenible. Sin embargo, el arraigo material de las estructuras espaciales creadas en el transcurso de la urbanización está en constante tensión con la fluidez de procesos sociales como la acumulación de capital y la reproducción social. Concretar las relaciones sociales a través de la transformación de los entornos materiales, sostenía en la Parte II, hace particularmente difícil cambiar cualquiera de las dos. De ese modo las características inherentemente escleróticas de las cosas que llamamos ciudades, unidas a la esclerosis que a menudo reina en la mente del planificador, controlan efectivamente las posibilidades de desarrollar un proceso de urbanización diferente. El peso muerto del pensamiento espacio-temporal convencional y las formas espacio-temporales reales pesan como una pesadilla real sobre los pensamientos y las posibilidades materiales de los vivos.

El pensamiento tradicional sobre las ciudades no es completamente ajeno a este problema. Haussman y Robert Moses intentaron liberar a los procesos de acumulación de capital de las limitaciones de viejas estructuras espacio-temporales. La cuestión de la urbanización en el siglo XXI similarmente se convierte en una cuestión de definir cómo se producirán el espacio-tiempo, el entorno y el lugar, con qué procesos sociales y con qué efectos. La continua acumulación de capital, por ejemplo, producirá un conjunto de formas urbanas completamente diferente de las que se alcancen con un determinado régimen que busque una política emancipadora, igualitaria y ecológicamente sensible. Las posibilidades anticapitalistas alternativas ya están presentes en cierta medida, aunque sean objeto de

una grave contestación y lucha entre facciones y clases que persiguen intereses radicalmente diferentes. Por ello, la cuestión no es mirar en alguna brumosa bola de cristal o imponer alguna forma clásica de plan utópico en el que se hace que una espacialidad muerta gobierne sobre la historia y los procesos. El problema es incorporar en la lucha una mezcla socialmente más justa y políticamente más emancipadora de procesos de producción espacio-temporal, en vez de aceptar los que imponen el capital financiero, el Banco Mundial y el conjunto de desigualdades vinculadas a la clase, que están internalizados en cualquier sistema de acumulación de capital incontrolado. Afortunadamente, estos últimos poderes, por muy hegemónicos que puedan ser, nunca pueden controlar por completo la urbanización (menos aún al espacio discursivo e imaginario en el que está siempre asociado el pensamiento sobre la ciudad). Intensificar las contradicciones presentes en un proceso de rápida, acelerada y descontrolada urbanización crea toda clase de espacios intersticiales en los que pueden florecer innumerables tipos de posibilidades liberadoras y emancipadoras. La cuestión decisiva, que abordaré en breve es cómo y dónde pueden movilizarse estos movimientos sociales presentes en el proceso urbano, orientados en pro de una política anticapitalista de carácter más general.

2. El lugar de la ciudad en un mundo globalizador

En estos días hay una fuerte predilección para considerar que el futuro de la urbanización ya está determinado por los poderes de la globalización y de la competencia del mercado. Las posibilidades urbanas se limitan a una simple competencia entre ciudades individuales por la posición dentro de un sistema urbano global. Parece que no hay un lugar dentro del proceso de urbanización desde el que lanzar algún tipo de particularismo militante capaz de fundamentar el impulso por las transformaciones sistémicas. En los últimos veinte años especialmente, la retórica de la «globalización» se ha vuelto particularmente importante y ha llegado a reemplazar dentro de segmentos del pensamiento radical a los conceptos más politizados de imperialismo, colonialismo y neocolonialismo. El resultado ideológico de este cambio discursivo ha sido extraordinariamente desmovilizador respecto a todas las formas de acción política local, urbana e incluso nacional.

Sin embargo, el proceso de globalización no es nuevo. Ciertamente, a partir de 1492 e incluso antes (véase el sistema de la liga hanseática), la globalización del capitalismo ya estaba de camino en parte mediante la producción de una red de lugares urbanos. Marx y Engels hicieron hincapié en ello en el *Manifiesto comunista*. La industria moderna no solo crea el mercado mundial, decían, sino que la necesidad de un mercado en constante expansión «persigue a la burguesía por toda la superficie del globo»

de manera que ella «debe anidar en todas partes, asentarse en todas partes, establecer conexiones en todas partes». Continuaban diciendo:

> La burguesía, al explotar el mercado mundial, da un sello cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países [...]. Las viejas industrias nacionales caen por tierra, arrolladas cada día por otras nuevas cuya instalación es un problema vital para todas las naciones civilizadas; unas industrias que ya no transforman, como antes, las materias primas del país sino las traídas de lejanas tierras, y cuyos productos encuentran salida no sólo dentro de sus fronteras sino en todas las partes del mundo. Brotan necesidades nuevas que la producción del país no puede satisfacer suficientemente, como lo hacía en otros tiempos, sino que reclama para su satisfacción productos de tierras remotas y otros climas. Ya no reina aquél mercado local y nacional autosuficiente donde no entraba nada de fuera. Actualmente, la red del comercio es universal y están en ella todas las naciones unidas por vínculos de interdependencia. Y lo que acontece con la producción material, sucede también con la espiritual. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional son cada día más raras, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal[19].

¿Si esto no es una buena descripción de la globalización que puede serlo? De ello Marx y Engels derivaban el imperativo global «obreros de todas las naciones, uníos» como una condición necesaria para una revolución anticapitalista y socialista.

La búsqueda por parte de la burguesía de la dominación de clase siempre ha sido y continúa siendo un asunto muy geográfico. La «globalización» es un *proceso* que viene de lejos y que siempre ha estado implícito en la acumulación del capital en vez de una situación político-económica de reciente aparición. Esto no impide decir que el proceso ha cambiado o que ha alcanzado un estado determinado o incluso «final». Pero una definición basada en un proceso nos hace concentrarnos en *cómo* se ha producido y sigue produciéndose la globalización. ¿Qué clase de proceso es y, lo que es más importante, cómo ha cambiado en los últimos años? Sobresalen algunos cambios importantes y describirlos es describir algunas de las fuerzas clave que actúan y que han cambiado dentro de la compleja dinámica de la urbanización, especialmente el extraordinario crecimiento de la urbanización en muchos países en vías de desarrollo.

(a) La desregulación financiera comenzó en Estados Unidos a principios de la década de 1970 como una respuesta obligada a la estanflación y al

[19] K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Moscú, Progress Publishers, 1952 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, Moscú, 1981].

colapso del sistema internacional de comercio e intercambio de Bretton Woods. Dado que Bretton Woods era un sistema global esto significó un cambio desde un sistema global (en gran parte controlado políticamente por Estados Unidos) a otro sistema más descentralizado, coordinado por el mercado y que descansaba en flujos y corrientes de dinero. El resultado fue hacer que las condiciones financieras del capitalismo fueran más temporalmente volátiles y espacialmente inestables. Hay que señalar que el término «globalización» estuvo auspiciado en gran medida por la prensa financiera, a principios de la década de 1970, como una virtud necesaria de este proceso de desregulación financiera, como algo progresivo e inevitable que abría nuevos campos de oportunidades para el capital. Era un término incrustado en el lenguaje del dinero y la mercancía, que pasó después a los discursos públicos y académicos (incluyendo el mío) sin que se prestara demasiada atención a sus orígenes de clase y a sus funciones ideológicas. El término describe un situación espacial en la que un banco de Singapur puede financiar un proyecto local en Baltimore sin apenas ninguna mediación de otros niveles de control territorial (como el Estado-nación). Como consecuencia, la conexión entre los procesos de urbanización y el capital financiero se ha vuelto mucho más directa. No está mediatizada por otras formas institucionales de control y es mucho más propensa a una rápida y efímera dispersión por el planeta. Ideológicamente, hace parecer que todos los lugares urbanos deben someterse a la disciplina de la libre flotación de las finanzas.

(b) Se redujo el coste y el tiempo necesarios para mover mercancías, personas y, especialmente, información (véase anteriormente). Esto provocó algunos cambios importantes en la organización de la producción y el consumo, así como en la definición de deseos y necesidades. La «desmaterialización final del espacio» en el campo de las comunicaciones permitió toda clase de ajustes geográficos en la ubicación de la industria, el consumo, etcétera. Sin embargo, es fácil dar demasiada importancia a la llamada revolución de la información. Su novedad impresiona, pero en su día la novedad del ferrocarril y el telégrafo, del automóvil, la radio y el teléfono impresionaron lo mismo. Estos ejemplos mencionados son instructivos, ya que cada uno de ellos, a su manera, cambió la manera en que funcionaba la globalización, las maneras en las que se podía organizar la producción y el consumo o dirigir la política y las maneras en que las relaciones entre personas podían convertirse, a una escala cada vez mayor, en relaciones entre cosas. La urbanización y la conectividad de los lugares urbanos mediante la creación de redes en el espacio está cambiando realmente muy deprisa mediante la utilización de la tecnología de la información.

(c) Cambio de la producción y de las formas organizativas. El resultado fue una creciente dispersión y fragmentación geográfica de los sistemas de producción, de las divisiones del trabajo y de la especialización de las

tareas, aunque en medio de una creciente centralización del poder empresarial mediante fusiones, adquisiciones o acuerdos de producción conjunta que rebasaban las fronteras nacionales. El televisor global, el coche global, se convirtieron en aspectos cotidianos de la vida político-económica, como lo hicieron las llamadas «ciudades globales». El cierre de la producción en un lugar y la apertura de la producción en otro se convirtió en una historia habitual; algunas operaciones de producción a gran escala se han trasladado cuatro o cinco veces en los últimos veinte años. Las empresas tienen más poder para controlar el espacio, lo que hace que los lugares individuales sean mucho más vulnerables a sus caprichos, pero que toda la red de urbanización esté más abierta a rápidos cambios y flujos del capital industrial.

(d) El proletariado mundial prácticamente se ha duplicado en los últimos treinta años. Esto se ha producido en parte por el rápido crecimiento de la población, pero también por medio del capital en busca de inversión, que moviliza como asalariados a cada vez más población (incluyendo a las mujeres), por ejemplo, en Corea del Sur, Taiwán, África, así como más recientemente en el antiguo bloque soviético. Gran parte de este enorme proletariado mundial está trabajando en condiciones de gran explotación y de opresión política. Pero está geográficamente disperso entre una diversidad de concentraciones urbanas masivas. En consecuencia, resulta difícil organizarlo, aunque sus condiciones parecen señalar un terreno favorable para una lucha anticapitalista generalizada.

(e) La territorialización del mundo ha cambiado. Las operaciones del Estado están mucho más controladas por el capital monetario y las finanzas. El ajuste estructural y la austeridad fiscal se han convertido en la consigna y en cierta medida el Estado ha sido reducido al papel de encontrar maneras de promover un clima empresarial favorable, lo que con frecuencia significa ejercer un fuerte control sobre la mano de obra. La «tesis de la globalización» funciona aquí como una poderosa ideología capitalista que oponer a socialistas, partidarios del Estado del bienestar, nacionalistas, etcétera. El bienestar para los pobres ha sido reemplazado en gran medida por las subvenciones públicas al capital (Mercedes-Benz recibió recientemente del Estado de Alabama 250 millones de dólares en subvenciones para conseguir que se instalara allí).

(f) «Aunque los Estados individuales perdieron algunos de sus poderes, la democratización geopolítica creó nuevas oportunidades. Se volvió más difícil para cualquier poder central controlar a los demás y más fácil para los poderes periféricos insertarse a sí mismos en el juego competitivo capitalista. El poder del dinero es «nivelador y cínico», empoderando a cualquiera que lo posea con independencia de donde se encuentre. Los Estados competitivos podían funcionar bien en la competición global, y eso significaba que Estados con niveles salariales bajos y una fuerte disciplina laboral a menudo

funcionaban mejor que otros. Por ello, el control de la mano de obra se convirtió en una decisiva cuestión ideológica en el razonamiento de la globalización, poniendo de nuevo a la defensiva a los argumentos socialistas.

El conjunto de estos cambios cuantitativos han sido lo suficientemente sinérgicos como para transformar los procesos de urbanización. Pero no ha habido ninguna revolución en el modo de producción y en sus correspondientes relaciones sociales. Si hay alguna tendencia cualitativa real, esta apunta a la reafirmación del *laissez faire* y de los valores sociales darwinianos de principios del siglo XIX, unida a la tendencia del siglo XXI de llevar a todos y cada uno de nosotros (y a todo lo que pueda ser objeto de intercambio) a la órbita del capital. El resultado es hacer que segmentos cada vez mayores de la población mundial se vuelvan permanentemente redundantes en relación a la acumulación de capital, mientras se les corta cualquier medio de apoyo alternativo.

Pero la objeción política que se hace a la tesis de la globalización es que niega la posibilidad de una acción significativa dentro de cualquiera de los lugares del capitalismo (ya sea el Estado-nación o la ciudad como entornos políticos para la movilización anticapitalista). De manera no dialéctica presupone que los poderes puros de los procesos espaciales del flujo del capital son los que dominen los lugares. En respuesta a ello, son muchos que ahora tratan de que sea al revés.

3. La respuesta comunitaria

Enfrentados a los innumerables problemas y amenazas que plantea la vida urbana, algunos analistas, rechazando la tesis de la globalización, han llegado a una sencilla solución: intentar convertir las grandes y rebosantes ciudades, tan aparentemente fuera de control, en pueblos urbanos donde todo el mundo pueda relacionarse de una manera cívica en un entorno cortés y amable. En este aspecto, el pensamiento de finales del siglo XIX sobre las ciudades ejerce una influencia especialmente funesta sobre el pensamiento y las prácticas actuales. El anarquismo social utópico de aquél tiempo tiene tanto que decir sobre ello como las ideas burguesas más tradicionales. En 1812 el reverendo Thomas Chalmers, en una influyente serie de artículos publicados en Gran Bretaña, proponía movilizar «el espíritu de la comunidad» como antídoto frente a la amenaza de la lucha de clases y la violencia revolucionaria en zonas que se estaban urbanizando con rapidez. La fusión de estas dos líneas de pensamiento en la obra de Patrick Geddes y Ebenezer Horward, y su traslado a muchas de las prácticas planificadoras de gran parte del siglo XX, ha supuesto una larga continuidad en el pensamiento comunitario, que es extraordinariamente difícil de exorcizar de cualquier pensamiento sobre procesos urbanos.

Muchos analistas contemporáneos, posteriores al estudio de Herbert Gan, *The Urban Villagers*[20], consideran que, en cualquier caso, las ciudades están principalmente constituidas como colecciones de pueblos urbanos. Jencks piensa que incluso Los Ángeles puede disolverse en veintiocho municipios[21] y Peter Hall, aunque admite que toda la idea suena un poco banal, puede afirmar alegremente la fundamental verdad de que Londres es realmente una colección de pueblos[22]. En Gran Bretaña, el príncipe Carlos lidera el camino de esta corriente emocional con su énfasis sobre el pueblo urbano como el *locus* de la regeneración urbana. Y en esto le sigue toda una multitud de grupos situados a lo largo del espectro político y social, cosechando el apoyo de poblaciones étnicas marginadas y de empobrecidas y acosadas poblaciones obreras, así como de nostálgicos de las clases altas, que piensan en esa idea como una manera civilizada de desarrollo inmobiliario, que engloba cafés en las aceras, zonas peatonales y tiendas de Laura Ashley. Desde luego nunca está claro a dónde pueden irse las industrias sucias y grandes (o, lo que es lo mismo dónde van a residir las personas «sucias e indeseadas»). Y todas estas cosas que hacen que la ciudad sea tan excitante –lo inesperado, los conflictos y la oleada de adrenalina que llega cuando se explora lo desconocido– estarán firmemente controladas e identificadas con grandes señales que digan, «aquí no se aceptan comportamientos desviados».

Pero es igual, la idea del pueblo urbano o de algún tipo de solución comunitaria para los problemas urbanos es atractiva y poderosa (a juzgar por los innumerables libros y artículos dedicados al tema). Y esto es así no solo por la nostalgia de un mítico mundo perdido de vida en el pueblo caracterizada por la proximidad, que ignora el hecho de que la mayoría de la migración popular que salió de esos entornos se produjo, precisamente, porque eran muy opresivos para el espíritu humano y por ello superfluos como forma de organización sociopolítica. También resulta atractiva porque quizá pueda ser recreada en ese pueblo urbano alguna mítica entidad social llamada «comunidad», mientras se nos quiere hacer creer que el «espíritu de comunidad» y la «solidaridad de la comunidad» es lo que nos rescatará del tedioso mundo de disolución social, del materialismo del «cógelo tú mismo» y de la individualizada codicia egoísta orientada hacia el mercado que se encuentra en la raíz de todos los males urbanos. Por ejemplo, el concepto de comunidad basada en el cristianismo, que fue una decisiva creación de la ahora enormemente limitada teología de

[20] Hebert Gans, *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, Nueva York, The Free Press, 1962.
[21] Ch. Jencks, *Heteropolis: Los Angeles, the Riots and the Strange Beauty of Hetero-Architecture*, cit.
[22] Muchas de las perspectivas sobre este tema se adquirieron en entrevistas realizadas en tres programas para la Radio 4 de la BBC titulados «City Lights/City Shadows», emitidos en octubre de 1993.

la liberación en América Latina, incluso llega a Baltimore como solución para los problemas urbanos[23].

Este ideal no tendría la influencia que tiene si no hubiera ninguna verdad en él. Mi propia suposición es que las únicas cosas que detienen las revueltas o el total desmoronamiento social en muchas ciudades son las intrincadas redes de solidaridades sociales, el poder y la dedicación de organizaciones comunitarias, y los cientos de grupos de voluntarios que trabajan contra reloj para restaurar algún sentido de la dignidad y orgullo en un mundo urbanizado que está aturdido por la rapidez de los cambios, el desempleo, las migraciones masivas y por todos los penosos esfuerzos impuestos por el paso desde la modernidad capitalista a la contrapartida nihilista de la posmodernidad.

Pero comunidad siempre ha significado cosas diferentes para diferentes gentes e incluso cuando se encuentra algo que se parece a ella, a menudo resulta ser tanto parte del problema como una panacea. Las comunidades bien fundadas pueden excluir, definirse en contra de otras o levantar todo tipo de señales con el propósito de mantenernos alejados de las mismas (si es que no muros tangibles). Como Young señalaba, «el racismo, el chauvinismo étnico y la devaluación de clase [...] surgen en parte del deseo de comunidad» de manera que «la identificación positiva de algunos grupos a menudo se alcanza definiendo en primer lugar a otros grupos como el "otro", el devaluado semihumano». La política del lugar, como sostenía en el capítulo 11, de ninguna manera es irrelevante para el proceso social pero no puede reducirse a las simplicidades que habitualmente abrazan los comunitarios.

Aquí encontramos un singular, instructivo y muy importante ejemplo de cómo la definición *a priori* de algún objeto teórico, interpretado como una entidad natural en un espacio absoluto, puede resultar engañosa. El error surge de la creencia de que la «comunidad», a menudo entendida como una entidad que se produce naturalmente, existe realmente o puede existir (hay una enorme bibliografía sobre cómo aparecen y desaparecen «comunidades» en la historia de la urbanización) y que esta entidad, dotada de poderes causales y salvadores, puede actuar como agente del cambio social. Incluso cuando se entiende como algo socialmente construido, el comunitarismo incorpora las míticas creencias de que una «cosa» llamada comunidad puede ser creada como una entidad en sí misma y autónoma dotada de poderes causales y salvadores, que esta «cosa» puede definirse internamente de una manera que la aísla de «otros» y de «gentes no pertenecientes a la misma», y que las relaciones externas de esta cosa con otras

[23] Harold McDougall, *Black Baltimore: A New Theory of Community*, Filadelfia (PA), Temple University Press, 1993.

cosas son contingentes y ocasionales en vez de integrales y continuas. Una perspectiva más dialéctica diría que unas entidades como las comunidades, aunque no carezcan de significado, no pueden entenderse independientemente de los procesos sociales que las generan, sostienen y también las disuelven, y que esos procesos socioespaciales son los fundamentales para el cambio social. Con esto no quiero decir que la construcción de un cierto tipo de forma espacio-temporal designada como «comunidad» no tenga relevancia o interés. Algo semejante a la comunidad puede actuar como una fuente de confort y sustento en una situación adversa, como una zona de empoderamiento político, y como un espacio cerrado dentro del que promover la exclusión racial, clasista y étnico-religiosa y en el que generar poderosos mecanismos de explotación interna. Pero abstrayéndose de la dialéctica de las relaciones cosas-procesos, nuestra perspectiva de las posibilidades para la acción social queda tan restringida por la retórica de la comunidad como para que frecuentemente se anule a sí misma o se autodestruya frente a los propósitos iniciales, por muy bien intencionados que sean (como, por ejemplo, en el caso de tratar de importar el ideal de las comunidades basadas en el cristianismo como panacea para las condiciones de privación y marginación de la población afroamericana de Baltimore). Hay maneras mucho mejores de entender las relaciones entre la «comunidad» y los procesos sociales mediante la traducción de toda la cuestión a una dialéctica de relaciones espacio-lugar como un aspecto de la producción general de espacio-temporalidad, que es parte integral de los procesos de urbanización en general. Esto puede sonar excesivamente abstracto y complicado, pero la idea de que las «comunidades» romanas o el pueblo medieval de alguna manera pueden ser reconstruidos en Bombay o São Paulo parece poco menos que absurda. Esto no constituye una alternativa para el problema mucho más complicado de crear una política de la heterogeneidad y un dominio de lo público, que se extienda a lo largo de las diversas espacio-temporalidades de la urbanizada vida contemporánea. Aunque la retórica del comunitarismo puede proporcionar un antídoto ideológico para los efectos desempoderadores de un globalismo sin restricciones, también fracasa porque se abstrae de la dialéctica del lugar y el espacio y trata un aspecto de la antinomia como una entidad autónoma dotada de poderes casuales.

4. Desde la ecología urbana a la ecología de la urbanización

El constante y a menudo poderoso antiurbanismo de gran parte del movimiento medioambiental-ecológico contemporáneo a menudo se traduce en una visión de que las ciudades no deberían existir, ya que son las cimas del saqueo y la contaminación de todo lo que es bueno y sagrado en el planeta tierra (véase el capítulo 13). La forma predominante de soluciones

radicales que se propone para los dilemas ecológicos es un regreso a alguna forma de comunitarismo ruralizado. Este antiurbanismo predominante resulta tan extraño como pernicioso. Parece como si una concepción fetichista de la «naturaleza» como algo que valorar y venerar separado de la acción humana, impide a todo un movimiento político ver las cualidades de los actuales entornos de vida en los que pronto vivirá la mayoría de la humanidad. En cualquier caso, resulta inconsistente mantener que todas las cosas del mundo se relacionan entre sí, como tienden a hacer los ecologistas, y después decidir que el entorno construido y las estructuras urbanas que le acompañan están de alguna manera fuera de la consideración teórica y práctica. El resultado ha sido evitar que la comprensión integradora del proceso de urbanización entrara en el análisis medioambiental-ecológico.

A este respecto, parece a primera vista como si nuestros antepasados del siglo XIX tuvieran algo de gran importancia que enseñarnos. Después de todo, ¿no fue un objetivo básico de la obra de Olmstead y Horward tratar de reunir el campo y la ciudad en una productiva tensión y cultivar una sensibilidad estética que pudiera tender puentes entre los males crónicos del industrialismo urbanizado y los supuestamente saludables objetivos de la vida en el campo? Sería mezquino negar los logros reales alcanzados en este frente. Las huellas de lo que se hizo en esos años –los sistemas de parques, las ciudades jardín, las áreas suburbanas, las calles flanqueadas por árboles– ahora son parte de una viva tradición que define ciertas cualidades de la vida urbana que muchos (y no solo la burguesía) pueden apreciar y aprecian. Pero también es innegable que esta visión ecológica, noble e innovadora como fue en su momento, tenía una orientación fundamentalmente estética (y muy burguesa) y fue fácilmente cooptada y convertida en rutina por las prácticas de desarrollo inmobiliario para las clases medias. Y para empezar hay algo más que indicios de que lo que debería haber sido una tensión productiva entre la ciudad y el campo estuvo de hecho dominada por una nostalgia por una forma de vida rural y comunitaria, que nunca había existido excepto en las fértiles imaginaciones de una burguesía que buscaba escapar de los efectos estéticos y sociales de sus propias prácticas capitalistas. La tradición ecológica presente en el pensamiento urbano, incluso aunque cuente en sus filas con intelectuales de categoría como Mumford y Geddes, tiene poco que decir sobre la dialéctica urbanizadora del cambio social y medioambiental. Aunque ciertamente prestó atención a cuestiones de salud pública y al entorno de vida, fracasó en considerar esa otra corriente del medioambientalismo que se centraba en las condiciones de trabajo. Su definición de lo ecológico era demasiado limitada como para corresponderse con las preocupaciones actuales.

Sin embargo, en los últimos años se ha empezado a prestar cierta atención, especialmente por parte de medioambientalistas inclinados hacia la

gestión, a la cuestión de las ciudades «sostenibles» y a las formas medioambientalmente positivas de crecimiento y cambio urbano. Pero la separación de lo urbano de los análisis medioambientales (y una empalagosa nostalgia por lo rural y su supuestamente equilibrado sentido de comunidad) está todavía demasiado acentuada como para que sea un consuelo. Lo máximo que los ecologistas parecen capaces de ofrecer (a diferencia del movimiento por la justicia medioambiental) es o bien un regreso a una urbanización regulada por las limitaciones metabólicas de un mundo biorregional, como supuestamente existió en lo que eran realmente las pestilentes y contaminadas ciudades medievales o antiguas, o bien una disolución total de las ciudades dentro de entidades comunales o municipales descentralizadas en las que, eso se piensa, la proximidad a una ficticia entidad llamada «naturaleza» nos predispondrá hacia líneas de acción consciente (en oposición a obligadas), que respetarán las cualidades del mundo natural que nos rodea (como si trasvasar a todo el mundo desde las grandes ciudades al campo de alguna manera garantice la conservación de la biodiversidad, de la calidad del aire y del agua, etcétera). Y demasiado de lo que pasa por ser ecológicamente sensible en los campos de la arquitectura, de la planificación urbana y de la teoría urbana equivale a poco más que a una concesión a la moda y a esa estética burguesa a la que le gusta resaltar la vida urbana con un poco de verde, un chorrito de agua y un atisbo de cielo.

Pero hay toda una serie de cuestiones ecológicas básicas acerca de cómo deberíamos pensar sobre nuestro mundo y su rápida urbanización. La dificultad está en que el «medioambiente» (véase la Parte II) significa cosas totalmente diferentes para diferentes grupos de personas, que dependen no solo de lealtades políticas e ideológicas, sino también de la situación, el posicionamiento, las capacidades políticas y económicas y las cuestiones similares. Cuando los diez grandes grupos medioambientalistas de Estados Unidos se concentran en el calentamiento global, la lluvia ácida (temas directamente relacionados con la urbanización basada en el fomento del automóvil), el agujero de la capa de ozono, la biodiversidad y temas similares, están señalando cuestiones graves que tienen relevancia a escala global. Las respuestas a esas cuestiones tienen profundas implicaciones para los procesos de urbanización. Pero difícilmente son las cuestiones más importantes desde el punto de vista de las masas que inundan las ciudades de los países en vías de desarrollo. En consecuencia, están adquiriendo mayor estridencia sobre el sesgo de la agenda medioambiental hacia las cuestiones que imponen las naciones ricas:

> No deja de ser paradójico que a escala del hogar los problemas medioambientales inmediatos de la calidad del aire y del saneamiento a menudo sean ignorados o tratados a la ligera por grupos medioambientalistas militantes, que se preocupan por el medioambiente. La mayor parte

> de la atención internacional en los últimos diez años se ha centrado en cuestiones relacionadas con «los comunes» o en aquellas que amenazan con una tragedia global. Pero los efectos adversos en los hogares de las enfermedades trasmitidas por el aire y el agua sobre la mortalidad infantil y la expectativa de vida de las mujeres tienen las mismas proporciones globales que, por ejemplo, la destrucción de los bosques tropicales, y en términos humanos inmediatos pueden ser los problemas medioambientales más urgentes a escala mundial. Ciertamente, para los pobres urbanos las amenazas inmediatas que suponen la peligrosa calidad del aire de los hogares y el saneamiento inadecuado superan a los efectos adversos del calentamiento global, o incluso de la contaminación producida por el automóvil[24].

Aunque Campbell añade que «desde luego, el mundo necesita una actuación tanto en esos frentes como en otros», la asignación de prioridades y las consecuencias potencialmente conflictivas de esforzarse por cumplir diferentes objetivos medioambientales, definidos a escalas radicalmente diferentes, es quizá uno de los problemas más singulares e inéditos que están asociados con la rápida urbanización de la era contemporánea. Basta decir que la integración de la cuestión urbana dentro de la cuestión medioambiental-ecológica es un *sine quan non* para el siglo XXI. Pero hasta ahora solamente hemos raspado la superficie de cómo alcanzar esa integración entre la diversidad de escalas geográficas en las que diferentes tipos de cuestiones ecológicas adquieren la prominencia que tienen. Y aunque el movimiento por la justicia medioambiental tiene potencial para lanzar luchas políticas, que unan cuestiones de justicia social y de modernización ecológica, incorpora una carga demasiado elevada de comunitarismo y de mitología religiosa que hace que su planteamiento sobre la cuestión de la urbanización sea de alguna manera ambivalente, e incluso en algunos aspectos potencialmente retrógrado (véase el capítulo 13).

5. La urbanización como desarrollo geográfico desigual

De esta manera acecha un punto muerto conceptual. La aceptación del lenguaje de la globalización supone una pérdida de poder para todos los movimientos anticapitalistas e incluso para los moderadamente socialdemócratas. Niega toda autonomía relativa al desarrollo urbano, dentro de las ciudades individuales debilita la capacidad para definir nuevas posibilidades de vida urbana y hace que sea imposible imaginar la modificación,

---

[24] Tim Campbell, «Environmental Dilemmas and the Urban Poor», en J. Leonard, (ed.), *Environment and the Poor: Development Strategies for a Common Agenda*, New Brunswick, Transaction Books, 1989, p. 73.

transgresión o perturbación de la trayectoria general de la globalización/urbanización capitalista. Por otra parte, la alternativa comunitaria parece o bien utópica en el débil sentido nostálgico de mirar hacia tiempos pasados, o bien propone una ilusoria política aislacionista localizada supuestamente fuera del flujo y de la corriente de la acumulación capitalista que opera por toda la superficie del globo. Y aunque el comunitarismo a menudo incorpora el sueño de asegurar el equilibrio ecológico y la sensatez ecológica sostenible, debilita la capacidad para afrontar de forma realista las complejas cuestiones del medioambiente, cuando surgen a escalas completamente diferentes, incluyendo la de la urbanización.

Si hay que rechazar tanto el lenguaje de la «comunidad» como el de la «globalización», entonces, ¿a dónde queda ir? Nos encontramos encallados en un terreno donde el espacio-tiempo, el lugar y el entorno no pueden separarse el uno del otro ni tratarse como simples abstracciones fuera de las condiciones concretas de la historia y la geografía. La teoría del materialismo histórico-geográfico está, por ello, lista para su aplicación. Esto exige el cambio desde el lenguaje de la globalización y el comunitarismo al lenguaje del «desarrollo espacio-temporal desigual» o, más sencillamente, del «desarrollo geográfico desigual».

En su forma más simple, este concepto se centra en las concretas condiciones histórico-geográficas en cuyo seno es posible la acción socioecológica y en la manera en que la actividad humana transforma a su vez las condiciones socioecológicas. El concepto de desarrollo geográfico desigual recoge (*a*) el palimpsesto de relaciones socioecológicas históricamente sedimentadas en el lugar, (*b*) el mosaico multiestratificado y jerárquicamente ordenado de configuraciones socioecológicas (y aspiraciones) que ordenan el espacio, y (*c*) el movimiento, a menudo caótico, de flujos socioecológicos, especialmente en las actuales condiciones generadas por los flujos de capital y migratorios, que producen, sustentan y disuelven las diferencias geográficas en el paisaje a lo largo del tiempo. La urbanización es la manifestación a una determinada escala del desarrollo geográfico desigual.

Esta no es una manera especialmente nueva de entender el mundo, pero se ha demostrado difícil de sostener como un modo de pensamiento y de política. Una y otra vez, incluso cuando el analista llega al momento de entender las maneras decisivas en las que el espacio-tiempo, el lugar y el entorno se reúnen a través del despliegue de procesos socioecológicos, a menudo tiende a deslizarse hacia una retórica mucho más simplificada y simplista de los procesos sociales, que se producen *en* el espacio y alteran una naturaleza *externa*. Aunque la tiranía de esta última concepción es frecuentemente reconocida (se puede considerar, por ejemplo, la manera en que teóricos como Poulantzas o Giddens consideran el tema) la única declaración teórica importante sobre la producción de un desarrollo geográfico

desigual es la de Neil Smith[25]. Y aunque él deja claro que los movimientos anticapitalistas deben planificar algo «muy geográfico» si quieren triunfar, hay toda clase de problemas políticos que deben ser superados si queremos lograr ese objetivo.

III. Perspectivas políticas

En el capítulo 5 he sugerido que la capacidad de acción anticapitalista (y por ello el potencial para una lucha activa) hay que encontrarlo en todas partes y entre todas las personas. No hay ninguna región en el mundo donde no se puedan encontrar manifestaciones de ira y descontento con el sistema capitalista y en algunos lugares los movimientos anticapitalistas están sólidamente implantados. Los «particularismos militantes» localizados están en todas partes, de los «movimientos de milicias» en los bosques de Michigan (gran parte de ellos violentamente antiempresariales y enfrentados al Estado capitalista, al mismo tiempo que racistas y excluyentes) a los movimientos campesinos presentes en India y Brasil, que se enfrentan a los proyectos de desarrollo del Banco Mundial, y a la amplia variedad de movimientos sociales urbanos que luchan contra la pobreza, la opresión, la explotación y la degradación medioambiental en todas partes del mundo. Hay una verdadero fermento de oposición anticapitalista en los intersticios del desarrollo espacio-temporal desigual del capitalismo, pero esta oposición, aunque militante, a menudo es particularista (algunas veces de modo extremo) y frecuentemente es incapaz de ver más allá de su forma de desigual desarrollo geográfico particular. Decir que estos movimientos son anticapitalistas no es decir que sean prosocialistas (pueden con la misma facilidad ser autoritarios, religiosos o neofascistas); carecen de coherencia y de una dirección unificada. Los movimientos y las acciones políticas en un ámbito pueden confundir y algunas veces controlar los que se producen en otros, haciendo que sea demasiado fácil para los procesos e intereses capitalistas dividir y dominar. La lucha anticapitalista está también desigualmente desarrollada y requiere una aproximación más sensible a las guerras de posiciones y maniobras que lo que incluso Gramsci fue capaz de concebir.

Pero aunque las condiciones de desarrollo geográfico e histórico desigual pueden plantear especiales dificultades para cualquier lucha anticapitalista coherente e internacional, ofrecen abundantes oportunidades, lo cual constituye un terreno extraordinariamente variado e inestable– para la organización y la acción política. El movimiento socialista y anticapitalista

[25] N. Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, cit.

tiene que planificar cómo hacer uso de semejantes posibilidades revolucionarias. Tiene que asumir los extraordinariamente poderosos procesos del desarrollo espacio-temporal desigual, incluyendo los de la urbanización, que hacen que la organización sea tan precaria y difícil. Tiene que reconocer que el objetivo tradicional de los movimientos socialistas –la conquista del poder del Estado– es insuficiente para sus propósitos y que unir diferentes facciones nunca puede significar suprimir la diferencia socioecológica. Exactamente del mismo modo en que Marx percibió la necesidad de que los obreros de todo el mundo se unieran para combatir el proceso de globalización que se producía en aquél momento, el movimiento socialista tiene que encontrar maneras de dotarse de la misma flexibilidad –en su teoría y en su práctica política– respecto a un espacio de volátil desarrollo desigual que la lograda ahora por la clase capitalista.

En este aspecto, el movimiento marxista tiene una considerable fuerza histórica y geográfica. En su mejor momento, ha sido capaz de sintetizar diversas luchas con objetivos divergentes y múltiples en un movimiento anticapitalista más general dotado de un objetivo global por medio de la comprension teórica de sus potencialidades. La tradición marxista tiene una inmensa contribución que hacer en ese trabajo de síntesis, en parte porque ha sido la primera en utilizar las herramientas con las que encontrar una política de lo común dentro de diferencias múltiples y en identificar las condiciones primarias/secundarias/terciarias de opresión y explotación. Traigo aquí el comentario de Raymond Williams sobre cómo «la defensa y la promoción de determinados intereses particulares, *adecuadamente reunidos*, es de hecho el interés general» y hago hincapié en «adecuadamente reunidos» como la tarea central que abordar.

El trabajo de síntesis tiene que ser continuo, ya que los campos y terrenos de lucha están cambiando constantemente según lo hace la dinámica socioecológica del capitalismo. Necesitamos entender, especialmente, el proceso de producción del desarrollo espacio-temporal desigual y las intensas contradicciones que existen ahora dentro de ese campo no solo para el capitalismo (que conllevan una gran cantidad de autodestrucción, devaluación y bancarrota), sino también para poblaciones que se han vuelto cada vez más vulnerables a la violencia de los recortes, el desempleo, el colapso de los servicios, la degradación de las condiciones de trabajo y de los niveles de vida, la destrucción de redes de recursos y la pérdida de calidad medioambiental. Resulta decisivo ir más allá de las particularidades y hacer hincapié en el *modelo* y en las características sistémicas del daño causado. «Solo conectar» todavía es uno de los más empoderadores y perspicaces eslóganes políticos. Además, el análisis tiene que ampliarse hacia el exterior para abarcar una amplia variedad de cuestiones diversas y aparentemente dispares. Temas como el SIDA, el calentamiento global, la

degradación medioambiental local o la destrucción de tradiciones culturales locales, son temas inherentemente de clase y se necesita mostrar cómo la construcción de una comunidad en una lucha de clases anticapitalista puede aliviar mejor las condiciones de vida a lo largo de un amplio abanico de acción social. Insisto en que esto no es un alegato a favor del eclecticismo y el pluralismo, sino un alegato para desvelar el fuerte contenido de clase de una amplia variedad de preocupaciones anticapitalistas.

El significado principal de la «globalización» para la lucha anticapitalista en los países capitalistas avanzados, por ejemplo, es que la posición relativamente privilegiada de las clases trabajadoras se ha reducido mucho en relación a las condiciones de trabajo en el resto del mundo. Las condiciones de vida en el capitalismo avanzado han sentido todo el peso de la capacidad capitalista para la «destrucción creativa» que ha permitido una extrema volatilidad económica de las perspectivas locales, regionales y nacionales (la ciudad que un año experimenta un *boom* se convierte al año siguiente en una región deprimida). El libre mercado justifica esto diciendo que su mano oculta trabajará en beneficio de todos siempre que haya la menor interferencia posible del Estado (y habría que añadir –aunque normalmente no se haga– del poder monopolista). El resultado es hacer que la violencia y la destrucción creativa del desarrollo geográfico desigual (a través, por ejemplo, de la reorganización geográfica de la producción) se sienta de forma generalizada tanto en los tradicionales centros del capitalismo como en otras partes, en medio de una extraordinaria tecnología de prosperidad y llamativo consumo, que instantáneamente se comunica a escala mundial como un potencial conjunto de aspiraciones. El terreno político para la organización anticapitalista en el capitalismo avanzado parece ser más fértil que nunca.

Sin embargo, este trabajo de síntesis tiene que enraizarse de nuevo en las condiciones orgánicas de la vida cotidiana. Esto no supone abandonar las abstracciones que nos han legado Marx y los marxistas, significa revalidar y revaluar esas abstracciones a través de la inmersión en las luchas populares, algunas de las cuales superficialmente pueden no parecer proletarias en el sentido tradicional de ese término. En este aspecto, el marxismo tiene sus propias tendencias escleróticas que combatir, su propio y arraigado capital de conceptos, instituciones, prácticas y políticas fijas que, por un lado, pueden funcionar como un excelente recurso y, por otro, como una barrera dogmática para la acción. Necesitamos discernir lo que es útil y lo que no en este capital fijo de nuestro intelecto y nuestra política. Y sería sorprendente si no hubiera, de vez en cuando, encarnizadas argumentaciones sobre qué abandonar y qué mantener. No obstante, el debate tiene que celebrarse.

Aquí planteo solamente una cuestión estratégica. El método tradicional de la intervención marxista ha sido por medio de un partido político de vanguardia. Pero han surgido dificultades porque esto ha llevado demasiado a menudo a la imposición de una única meta, de un singular objetivo, de un abstracto fin socialista sobre diversos movimientos anticapitalistas, que mantenían una multiplicidad de objetivos apropiados para diferentes condiciones histórico-geográficas. El empuje emancipador del marxismo crea aquí el peligro de su propia negación. Esta era la dificultad que tanto preocupaba a Raymond Williams cuando reflexionaba sobre la traducción de un lenguaje de lealtades afectivas –«nuestra gente»– a un abstracto proyecto político, el «proletariado». En esta traducción era donde también se encontraba la política de la negación y la abstracción (véase el capítulo 1).

La emancipación debería significar abrir la producción de la diferencia, incluso abrir un terreno para la contestación dentro y entre las diferencias en vez de suprimirlas. La producción de la divergencia cultural real en vez de mercantilizada debería ser parte integral de la lucha socialista. Una de las sólidas objeciones al capitalismo es que ha producido un individuo capitalista relativamente homogéneo. Este reduccionismo de todos los seres y todas las diferencias culturales a una común base mercantilizada es el centro de fuertes sentimientos anticapitalistas. La causa socialista debe englobar y buscar la emancipación de esa anodina homogeneidad mercantilizada. Esto no es un alegato a favor de un relativismo sin control o de un ilimitado eclecticismo posmoderno, sino la toma de posición a favor de una seria discusión de las relaciones entre lo común y la diferencia, la particularidad, por un lado, y el universalismo, por otro. El socialismo hay que entenderlo como un proyecto político, como una visión alternativa sobre cómo funcionará la sociedad, cómo se desarrollarán las relaciones socioecológicas, cómo se pueden realizar las potencialidades humanas, aunque sea dentro de una geografía de la diferencia.

Necesitamos urgentemente un movimiento socialista de vanguardia para expresar esa política. Pero no puede ser un partido de vanguardia del viejo estilo que impone un objetivo único. Tampoco puede funcionar armado solamente con la «última fantasía postestructuralista» de Derrida de una «Nueva Internacional sin estatus, sin título ni nombre […] sin partido, sin país, sin comunidad nacional» (véase la «Introducción»). Hará falta mucho más que pensamiento y discurso (por muy importantes que puedan ser) para dar forma al cambio socioecológico y político-económico de maneras emancipadoras. Esa versión del vanguardismo, ahora tan arraigada en el mundo académico, en la que la inmersión en los flujos del pensamiento y la idealidad de algún modo se imagina que es radical y revolucionaria en sí misma no tiene ninguna influencia material.

Las organizaciones, instituciones, doctrinas, programas, estructuras formalizadas, etcétera, simplemente tienen que crearse. Y estas actividades políticas deben estar firmemente fundamentadas en las condiciones históricas y geográficas concretas a través de las que se despliega la acción humana y ser capaces de transformarlas. Entre el tradicional vanguardismo de los partidos comunistas (el espectro de Lenin) y un idealizado vanguardismo (el espectro de Derrida) hay un terreno de organización y lucha política que desesperadamente pide su desarrollo.

Ese terreno general no carece de posibilidades. Muchos movimientos importantes reclaman nuestra atención, algunos en los márgenes y otros profundamente arraigados dentro de las estructuras del capitalismo avanzado. La dificultad es, como siempre, encontrar tanto la retórica como los medios tangibles de vincular fuerzas opositoras comprometidas divergentes en una lucha anticapitalista. Consideremos, por ejemplo, el llamamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 30 de enero de 1996 a favor de «Un encuentro intercontinental contra el neoliberalismo y por la humanidad»[26]. Señala que en todas partes el poder del dinero «humilla dignidades, insulta honestidades y asesina esperanzas». Rebautizado como neoliberalismo, «el crimen histórico de la concentración de privilegios, riquezas e impunidades, democratiza la miseria y la desesperanza». El llamamiento señala que el nombre de «globalización» significa la «guerra moderna» del capital «que asesina y se olvida». En vez de humanidad, este neoliberalismo «nos ofrece índices en las bolsas de valores, en lugar de dignidad nos ofrece la globalización de la miseria, en lugar de esperanza nos ofrece el vacío, en vez de vida nos ofrece la internacional del terror». Finaliza diciendo que contra esta internacional del terror, «debemos levantar la internacional de la esperanza».

Consideremos ahora la importancia general de esta idea: si todos los afectados por la violencia de la política de globalización del mercado libre neoliberal se unieran políticamente, sus días estarían contados. Mientras que el llamamiento zapatista procede de los márgenes del capitalismo avanzado, la lucha por un «salario digno» en la ciudad de Baltimore (parte de un movimiento que se propaga por muchas ciudades de Estados Unidos) reconoce y rechaza igualmente el espantoso desastre que han producido los planes utópicos de la derecha neoliberal en alianza con el poder empresarial. Este «tren sin frenos que causa estragos a donde quiera que vaya» tiene que ser detenido. Y el primer paso, como concluye Ellen Wood en su incisivo análisis, es sacar la lección evidente de nuestra actual situación económica y política: «Un capitalismo humano, "social", verdaderamente democrático y equitativo es una utopía más irreal que el socialismo»[27].

---

[26] Ejército Zapatista de Liberación Nacional, «Primera Declaración de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad», *La Jornada*, 30 de enero de 1996.

[27] Ellen M. Wood, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

El trabajo de síntesis y de reunión de la multiplicidad de luchas anticapitalistas que se producen en este abigarrado terreno de desarrollo geográfico desigual debe proseguir a buena velocidad. Ahí es donde se debe centrar la organización política socialista de vanguardia; pero si tiene que realizar eficazmente su tarea necesita dotarse de conceptos e ideas, de ideales e imaginarios, de comprensiones fundamentales y de «epistemologías, que puedan expresar la diferencia», de creencias fundacionales y de argumentos persuasivos. Y la obligación de aquellos de nosotros que trabajamos primordialmente en los terrenos del discurso y la representación es clarificar las lecciones que enseña la geografía histórica. No podemos apoyarnos en poesías extraídas de lugares y épocas distantes, aunque aprendamos a apreciar el poder y su significado para fomentar esta o aquella trayectoria del cambio socioecológico. Necesitamos una poética que encaje en nuestros tiempos y en nuestros lugares, y tenemos que aprender cómo poner esta poética en funcionamiento en situaciones tangibles de manera que mediante la acción colectiva modelemos los procesos socioecológicos de transformación histórica y geográfica hacia objetivos socialistas. Esto significa ocuparse de la producción del espacio-tiempo, del lugar y los entornos, de las condiciones de desarrollo geográfico desigual, que producen movimientos de oposición al capitalismo tan extraordinariamente divergentes y generalizados, así como de las múltiples posibilidades para la acción transformadora. Y esencial, entre estas condiciones, es el extraordinario reordenamiento socioecológico, que definen los procesos de urbanización contemporáneos.

IV. Sondeando las fronteras de mundos urbanos posibles

Entonces, ¿qué tipo de posición propone un materialismo histórico-geográfico para explorar y sondear las posibilidades de nuevos procesos urbanos y formas de ciudad? Si las famosas utopías de la forma espacial, esas magníficas ciudades resplandecientes en una colina, se consideran no simplemente deficientes sino peligrosas, como recetas para opresiones autoritarias en nombre de la ley, la estabilidad y el orden, ¿cómo podemos entonces atrevernos a pensar en futuros mundos urbanos posibles?

Sin embargo, no pensar en ellos es evadir uno de los dilemas socioecológicos más importantes que afronta actualmente la humanidad. Ya hemos pagado un precio por semejantes evasiones; la urbanización se ha producido y nadie se ha preocupado demasiado o se ha fijado en ella en relación a otras cuestiones del día consideradas más importantes. Sería un error mayúsculo, incluso para los intereses capitalistas y sin duda para cualquier proyecto socialista, entrar en el siglo XXI cometiendo el mismo error.

Además, es vital entender que lo que funcionó a medias en Gran Bretaña en la década de 1890, o incluso en Estados Unidos y Europa en la de 1950, no será adecuado para las cuestiones cualitativamente diferentes a las que hay que enfrentarse sobre la naturaleza de una civilización, que está experimentando un rápido proceso de urbanización en el siglo XXI.

Afrontar en qué puede consistir la vida urbana exige una absorción proactiva de nuevas formas de pensamiento en la política radical. La lección fundamental que enseña un planteamiento dialécticamente fundamentado en el materialismo histórico-geográfico es que las intervenciones que fetichizan los procesos son intervenciones vacías y las que fetichizan las cosas son totalmente opresivas. Una política derivada de la comprensión dialéctica de las relaciones «proceso-cosa» parece fundamentalmente diferente de sus alternativas. El lenguaje del materialismo histórico-geográfico tiene mucho que enseñar respecto a las posibilidades transformadoras inherentes a los procesos de producción de espacio, tiempo, lugar y naturaleza. Y esa enseñanza lleva directamente a determinados planteamientos sobre la urbanización. Así, pues, finalizo con los que considero que son los nueve problemas clave sobre los que hay que trabajar y con un conjunto paralelo de mitos que debemos derrumbar a la hora de considerar el futuro de la civilización en un mundo en rápida urbanización.

El primer mito es que las ciudades son antiecológicas («no naturales», «artificiales» o de alguna manera situadas «al margen de la naturaleza»). A la inversa, la concepción de una forma de vida urbanizada con una elevada densidad de población y unas formas estimulantes de diseño urbano son los únicos caminos para un modo de civilización más ecológicamente sensible en el siglo XXI. Tenemos que reconocer que la distinción entre *medioambiente*, como se entiende habitualmente, y el *medioambiente social y político-económico construido* es una distinción artificial y que lo urbano y todo lo que le acompaña es tanto parte de la solución como un factor que contribuye a las dificultades ecológicas. El reconocimiento real de que la masa de la humanidad estará ubicada en entornos de vida designados como urbanos significa que la política medioambiental debe prestar tanta o más atención a las cualidades de esos entornos que la que ahora habitualmente presta a entornos ficticiamente separados y supuestamente «naturales» (véanse los capítulos 6 y 11). Por la misma razón, la política urbana tiene que ocuparse fundamentalmente de los modos de transformar la naturaleza dialécticamente relacionados con los modos de realización de una forma particular de naturaleza humana.

El segundo mito es que las formas de cambio socioecológico, a menudo caóticas y frecuentemente problemáticas, pueden ser corregidas y controladas encontrando la forma espacial correcta. A la inversa, se perfila la comprensión de que todas las espacializaciones de las utopías, desde Thomas More

pasando por Le Corbusier hasta la degeneración utópica que se manifiesta en Disneylandia (con su traslado a gran parte del diseño contemporáneo en los países capitalistas avanzados), no pueden eliminar la historia y el proceso. La política emancipadora exige un vivo utopismo de los procesos que se oponga al utopismo muerto de la forma urbana espacializada.

El tercer mito es que un utopismo del puro proceso, desprovisto de las trabas de la materialidad de las cosas y de las permanencias, de formas espaciales y construcciones materiales, puede liberar al espíritu humano en un mundo desmaterializado –una realidad virtual– donde la autorrealización se entiende abstracta e idealmente como un acto puramente mental. Opuesto a ello está un entendimiento de que la dialéctica de lo imaginario y lo material, de las formas espaciales y de los procesos temporales, constituye el fundamental e ineludible estado metabólico de todos los seres humanos. Devenir sin ser es un idealismo vacío, mientras que ser sin devenir es la muerte. La dinámica de la urbanización y la construcción de la ciudad existe en una tensión creativa fundamental, que proporciona el nexo para explorar diferentes modos de ser de la especie. La producción de diferentes ordenamientos y estructuras espacio-temporales son momentos activos dentro del proceso social. Lo que entendemos por la relación dialéctica entre urbanización (el proceso) y la ciudad (la cosa) constituye un punto crítico de transformación socioecológica y, en consecuencia, un punto fundamental de la lucha anticapitalista y prosocialista.

El cuarto mito es que proponer los recursos y los medios necesarios para afrontar los problemas urbanos depende de la solución previa de los problemas del desarrollo tecnológico y económico y del crecimiento de la población. Opuesto a esto está la idea de que las ciudades siempre han supuesto innovación, creación y consumo de riqueza, y que corregir las cosas en las ciudades (interpretadas como lugares) es el único camino real hacia la mejora tecnológica y económica para la mayoría de la población. Las modernas tecnologías producidas por el complejo militar-industrial del capitalismo han abierto una y otra vez nuevas posibilidades de urbanización de carácter capitalista. Estas posibilidades y su apropiación potencial por las fuerzas progresistas deben diferenciarse de las fuerzas predominantes (como la acumulación de capital o la apropiación populista), que llevan a cabo sus propios programas por medio de esas tecnologías. Hay que redefinir fundamentalmente la riqueza, el bienestar y los valores (incluyendo los que afectan al crecimiento de la población y a las características medioambientales cualitativas) de manera que sean más propicias para el desarrollo de las potencialidades humanas de todos los segmentos de la población. Hay que explorar formas creativas de cambio socioecológio para la mayoría, en oposición a la simple acumulación de capital para los pocos elegidos.

El quinto mito es que los problemas sociales solo se pueden solucionar en la medida en que las fuerzas descentralizadas del mercado sean capaces de actuar libremente para producir espacio, lugar y naturaleza en un mundo urbanizado. Por el contrario, tenemos que reafirmar la idea de que la creación de riqueza (y su redefinición) depende de una combinación de colaboración y cooperación social (entre todas las entidades económicas, incluyendo las empresas), de adaptaciones y del diseño de entornos (la producción de espacio, lugar y naturaleza) en vez de ser producto únicamente de un tipo u otro de lucha darwiniana individualizada por la existencia (véase el capítulo 8). Por ello, la búsqueda de la justicia social, como se analizaba en los capítulos 12 y 13, es vital para alcanzar la mejora tanto del comportamiento económico, como de las condiciones socioecológicas más conducentes a dar de comer a los hambrientos, vestido a los desnudos, cuidado a los enfermos y a propiciar relaciones abiertas con los «otros».

El sexto mito es que las fuerzas de la globalización (espacialización) son tan fuertes que pueden bloquear toda autonomía relativa procedente de iniciativas locales o particulares para desplazar el proceso de urbanización hacia una trayectoria diferente. Solamente una revolución global, eso mantiene este mito, puede cambiar algo. Por el contrario, debemos reivindicar la idea de que la dialéctica del espacio-lugar es siempre un asunto complicado, que la globalización es realmente un proceso de desarrollo geográfico e histórico (espacio-temporal) desigual, que crea un abigarrado terreno de luchas anticapitalistas susceptibles de ser sintetizadas de tal manera que se respeten las cualidades de los «particularismos militantes» diferentes (como los que se encuentran en los movimientos sociales urbanos en todo el mundo), al mismo tiempo que se desarrollan sólidos lazos espaciales y una política socialista global de internacionalismo.

El séptimo mito es que la solidaridad comunitaria (a menudo «local») puede proporcionar la estabilidad y el poder necesarios para controlar, gestionar y aliviar los problemas urbanos y que la «comunidad» puede sustituir a la política pública. En oposición a ello postulamos que el reconocimiento de que la «comunidad», en la medida que existe, es una configuración inestable relacionada con procesos conflictivos que la generan, sostienen y finalmente debilitan, y que en la medida en que adquiere permanencia frecuentemente constituye una forma social excluyente y opresiva, que puede estar tanto en la raíz del conflicto y la degeneración urbana como ser la panacea para arrostrar las diversas dificultades político-económicas.

El octavo mito es que un orden fuerte, la autoridad y el control autoritario centralizado (un aparato de Estado) –ya sea moral, político, comunitario, religioso, físico o militarista– deben ser reafirmados sobre nuestras ciudades, desintegradoras y proclives al conflicto, aunque sin interferir en la libertad fundamental del mercado. A la inversa, entendemos

que la forma contemporánea del «estalinismo del mercado» (y creo que es vital el aprender a llamarlo por su verdadero nombre) es contradictoria en sí misma y que la urbanización siempre ha consistido en formas creativas de oposición, tensión y conflicto (incluidas las registradas a través del intercambio mercantil). Las tensiones nacidas de la heterogeneidad no pueden ni deben ser reprimidas sino que deben ser liberadas de maneras socialmente estimulantes, aunque ello signifique aumentar en vez de disminuir el conflicto, incluyendo el debate sobre la socialización socialmente necesaria de los procesos del mercado con fines colectivos. La diversidad y la diferencia, la heterogeneidad de valores, las oposiciones en los estilos de vida y las migraciones caóticas, no deben temerse como fuentes de desorden. Las ciudades que no puedan acomodarse a la diversidad, a los movimientos migratorios, a los nuevo estilos de vida y a la heterogeneidad económica, política, religiosa y de los valores desaparecerán bien por la osificación y el estancamiento, o bien por la proliferación en su seno de conflictos violentos. Definir una política que pueda unir las diferentes heterogeneidades, concediendo especial peso a las derivadas de la geografía, sin reprimir la diferencia es uno de los mayores desafíos de la urbanización en el siglo XXI.

El noveno mito es que cualquier transformación radical de las relaciones sociales en áreas urbanizadas debe esperar algún tipo de revolución política (comunitaria, religiosa, socialista, comunista, autoritaria, fascista) que posteriormente impondrá sobre nuestras ciudades un orden suficientemente bueno como para permitir que florezcan nuevas y preferibles relaciones sociales. Al contrario, entendemos que la transformación de las relaciones socioecológicas en escenarios urbanos tiene que ser un continuo proceso de cambio sociomedioambiental. Desde una perspectiva socialista, esto significa una larga revolución basada en la ciudad, que debería tener como objetivo a largo plazo la exploración y la construcción de procesos sociales y formas espaciales alternativas, si bien efectuados mediante movimientos y acciones a corto plazo y a menudo basadas en el lugar.

Harán falta imaginación y agallas políticas, así como una oleada de fervor y de cambio revolucionarios (tanto en el pensamiento como en la política) para construir la poética necesaria de la comprensión de nuestro mundo urbanizado, un fuero de la civilización, una trayectoria para la existencia de nuestra especie, a partir de los materiales en bruto de este presente. Tenemos mucho que aprender de nuestros predecesores, especialmente de aquellos que trabajaron a finales del siglo XIX, porque su coraje intelectual y político está fuera de dudas. Movilizaron sus imaginaciones y crearon sus propias poéticas para afrontar la tarea de manera que tuviera consecuencias materiales –tanto buenas como malas– en condiciones que ahora están o bien superadas o amenazadas con su disolución. Si la actual

retórica sobre la transmisión de un entorno de vida decente a las generaciones futuras desea tener siquiera un ápice de significado, tenemos la obligación para con ellas de invertir ahora en la búsqueda colectiva y totalmente pública de alguna manera de entender las posibilidades de alcanzar un proceso de urbanización justo y ecológicamente sensible en las condiciones contemporáneas. Esa discusión no puede confiar en sueños muertos resucitados del pasado. Tiene que construir su propio lenguaje –su propia poética– con la que discutir futuros posibles en un mundo en rápida urbanización caracterizado por un desarrollo geográfico desigual. Solo de esa manera pueden pensarse e imaginarse las posibilidades de un modo civilizado de urbanización. Cómo traducir este momento puramente discursivo del proceso social a los ámbitos del poder, de las prácticas materiales, de las instituciones, de las creencias y de las relaciones sociales, es, sin embargo, donde empieza la política práctica y acaba el discurso reflexivo.

REFLEXIONES PARA UN EPÍLOGO

[…] hacen falta muchas cosas para cambiar el mundo:
ira y tenacidad. Ciencia e indignación,
la rápida iniciativa, la larga reflexión,
la fría paciencia y la infinita perseverancia,
el entendimiento del caso particular y el entendimiento del conjunto;
solo las lecciones de la realidad nos pueden enseñar a transformar la realidad.

Bertolt Brecht, *Einverständnis*

BIBLIOGRAFÍA

Abbey, E., *The Monkey Wrench Gang*, Nueva York, 1975.

Adorno, T., *Negative Dialectics*, Nueva York, 1973.

Agarwal, B., «The Gender and Environment Debate: Lessons from India», *Feminist Studies*, vol. 18, núm. 1, 1992.

Agnew, J. y Duncan, J. (eds.), *The Power of Place: Bringing Together the Geographical and Sociological Imaginations*, Boston, 1989.

Alexander, D., «Bioregionalism: Science or Sensibility», *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990.

Anderlini, L. y Sabourian, H., «Some Notes on the Economics of Barter, Money and Credit», en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (eds.), *Barter, Exchange and Value*, Cambridge, 1992.

Anderson, B., *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983.

Aurelio, M., *Meditations*, Harmondsworth (Middlesex), 1964.

Aveni, A., *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures*, Nueva York, 1989.

Bailey, C., Faupel, C., y Gundlach, J., «Environmental Politics in Alabama's Blackbelt», en R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism*, Boston, 1993.

Batjín, M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin (TX), 1981.

— *Rabelais and his World*, Bloomington (IN), 1984.

— *Art and Answerability*, Austin (TX), 1990.

Basso, K., «"Stalking with Stories": Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache», *1983 Proceedings of the American Ethnological Society*, American Ethnological Society, Washington DC, 1984.

Bateson, P., «The Active Role of Behavior in Evolution», en M.-W. Ho y S. Fox (eds.), *Evolutionary Processes and Metaphors*, Nueva York, 1988.

Baudelaire, C., *Selected Writings on Art and Artists*, Londres, 1981.

Beck, U., *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, 1992.

bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, 1990.

Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976.

Bell, J., «Six Possible Worlds of Quantum Mechanics», en S. Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlín, 1989.

Benedikt, M. (ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge (MA), 1991.

Bennett, J., *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, Nueva York, 1976.

Benton, T., «Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction, *New Left Review* 178, 1989.

— «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann», *New Left Review* 194, 1992.

— *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres, 1993.

Berman, M., *All that is Solid Melts into Air*, Nueva York, 1982.

Berry, B., «Urbanization», en B. Turner *et al.* (eds.), *The Earth as Transformed by Human Action*, Cambridge, 1990.
Bhaskar, R., *Reclaiming Reality*, Londres, 1989.
— *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londres, 1993.
Birch, C., y Cobb, J., *The Liberation of Life: From Cell to the Community*, Cambridge, 1981.
Bird, J., Curtis, B., Putnam, T., Robertson, G. y Tickner, L. (eds.), *Mapping Futures: Local Cultures Global Change*, Londres, 1993.
Birringer, J., «Invisible Cities/Transcultural Images», *Performing Arts Journal*, vol. 12, 1989.
Black, M., *Models and Metaphors*, Ithaca (NY), 1962.
Blumberg, M. y Gottlieb, R., *War on Waste: Can America Win its Battle with Garbage*, Washington DC, 1989.
Blumin S. M., *The Emergence of the Middle Class: Social Experience in the American City, 1760-1900*, Cambridge, 1989.
Bohm, D., *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, 1983.
— y Peat, F., *Science, Order, and Creativity*, Londres, 1987.
Bookchin, M., *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston, 1990.
— *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, 1990.
Booth, A., y Jacobs, H., «Ties that Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness», *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990.
Borneman, E. (ed.), *The Psychoanalysis of Money*, Londres, 1976.
Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.
— *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londres, 1984.
Boyer, C., «The Return of Aesthetics to City Planning», *Society*, vol. 25, núm. 4, 1988.
Bramwell, A., *Ecology in the Twentieth Century: A History*, New Haven (CT), 1989.
Braudel F., *The Perspective of the World*, Nueva York, 1974
Brown, C., *Leibniz and Strawson: A New Essay in Descriptive Metaphysics*, Munich, 1990.
Brueggemann, W., *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Filadelfia (PA), 1977.
Bryant, B., y Mohai, P., *Race and the Incidence of Environmental Hazards*, Boulder (CO), 1992.
Buell, L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Cambridge (MA), 1995.
Bullard, R., *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*, Boulder (CO), 1990.
— *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, Boston, 1993.
— *Unequal protection: Environmental Justice and Communities of Color*, San Francisco, 1994.
Butzer, K., *Archaeology as Human Ecology*, Cambridge, 1982.
Caffentzis, C., *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*, Brooklyn (NY), 1989.
Callicot, J., *In defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany (NY), 1989.
Callon, M., «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scollops and Fishermen of St. Brieuc Bay», en J. Law (ed.), *Power, Action and Belief*, Londres, 1986.
Cameron, D., *Feminism and Linguistic Theory*, Nueva York, 1992.
Campbell, T., «Environmental Dilemmas and the Urban Poor», en H. J. Leonard (ed.), *Environment and the Poor: Development Strategies for a Common Agenda*, New Brunswick (NJ), 1989.
Capra, F., *The Tao of Physics*, Berkeley (CA), 1975.

— *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Nueva York, 1982.
Carlson, D., «On the Margins of Microeconomics», en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, 1992.
Carlstein, T., Parkes, D. y Thrift, N., *Timing Space and Spacing Time*, Londres, 1978.
Carter, E., Donald, J. y Squires, J. (eds.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Londres, 1993.
Cassirer, E., «Newton and Leibniz», *The Philosophical Review*, vol. 52, 1943.
— *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton (NJ), 1968.
Castells, M., *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*, Oxford, 1989.
Clark, J., «Marx's Inorganic Body», *Environmental Ethics*, vol. 11, 1989.
Coase, R., «The Problem of Social Cost», *Journal of Law and Economics*, vol. 3, 1960.
Coles, R., «Ecotones and Environmental Ethics: Adorno and Lopez», en J. Bennett y W. Chaloupka (eds.), *In the Nature of Things: Language, Politics and the Environment*, Minneapolis (MN), 1993.
Collingwood, R., *The Idea of Nature***,** Oxford, 1960.
Colpotura, F. y Sen, R., «PUEBLO Fights Lead Poisoning», en R. Bullard (eds.), *Unequal Protection*, San Francisco, 1994.
Commission on Global Governance, *Our Global Neighborhood*, Oxford, 1995.
Commoner, B., *Making Peace with the Planet*, Nueva York, 1990.
Cooke, P., *Localities*, Londres, 1989.
— «Locality, Structure and Agency: A Theoretical Analysis», *Cultural Anthropology*, vol. 5, 1990.
Cott, N., *The Bonds of Womanhood: «Women's Sphere» in New England 1780-1935*, New Haven (CT), 1977.
Cox, K. y Mair, A., «Levels of Abstraction in Locality Studies», *Antipode*, vol. 21, 1989.
Cronon, W., *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Nueva York, 1983.
— *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, Nueva York, 1991.
Crosby, A., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, 1986.
Dauncey, G., *After the Crash: The Emergence of the Rainbow Economy*, Basingstoke, 1988.
Davidson, O. G., «It's Still 1911 in America's Rural Sweatshops», *Baltimore Sun*, 7 de septiembre de 1991.
Davis, M., *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Londres, 1990.
David, M. *et al.*, *Fire in the Hearth: The Radical Political Economy of Place in America*, Londres, 1990.
Davison, G., *The Unforgiving Minute: How Australia Learned to Tell the Time*, Oxford, 1993.
Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford, 1989.
De Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley (CA), 1984.
De-Shalit, A., *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*, Londres, 1995.
Deleuze, G., *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Londres, 1993.
Derrida, J., «Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority"», en D. Cornell, M. Rosenfeld y D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, 1992.
— *Given Time: 1. Counterfeit Money*, Chicago, 1992.
— *Specters of Marx*, Londres, 1994.
Di Michele, L., «Autobiography and the "Structure of Feeling" in Border Country», en D. L. Dworkin y L. G. Roman (eds.), *Views Beyond the Border Country*, Londres, 1993.

Dickens, P., *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*, Londres, 1992.
Dobson, A, *Green Political Thought*, Londres, 1990.
Douglas, A., *The Feminization of American Culture*, Nueva York, 1977.
Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1984.
Dovey, K., «The Quest for Authenticity and the Replication of Environmental Meaning», en D. Seamon y R. Mugerauer (eds.), *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Nueva York, 1989.
Duncan, J. y Ley, D., «Structural Marxism and Human Geography; A Critical Assessment», *Annals, Association of American Geographers*, vol. 72, 1982.
Duncan, S. y Savage, M., «Space, Scale and Locality», *Antipode,* vol. 21, 1989.
Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, Londres, 1915.
Dworkin, D., y Roman, L., (eds.), *Views Beyond the Border Country: Raymond Williams and Cultural Politics*, Londres, 1993.
Eagleton, T. (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge, 1989.
— *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990.
— «Jacques Derrida; Specters of Marx», *Radical Philosophy*, vol. 73, 1995.
Easterbrook, G., *A Moment on the Earth: The Coming Age of Environmental Optimism*, Nueva York, 1995.
Echeverria, J. y Eby, R. (eds.), *Let the People Judge: Wise Use and the Private Property Rights Movement*, Washington DC, 1995.
Eckersley, R., *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Londres, 1992.
Edsall, T., *The New Politics of Inequality*, Nueva York, 1984.
Elias, N., *The Civilizing Process: The History of Manners*, Oxford, 1978.
Eliot, G., *Felix Holt: The Radical*, Harmondsworth (Middlesex), 1972.
Ellen, R., *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*, Cambridge, 1982.
Engels, F., *The Housing Question*, Nueva York, 1935.
— *The Dialectics of Nature*, Nueva York, 1940.
— *Anti-Duhring*, Londres, 1947.
— *The Condition of the Working Class in England in 1844*, Oxford, 1952.
Enzensberger, H. M., «A Critique of Political Ecology», *New Left Review* 84, 1974.
Epstein, R., *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Cambridge (MA), 1985.
Etzioni, A., *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Nueva York, 1993.
Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Constructs its Object*, Nueva York, 1983.
Ferry, L., *The New Ecological Order*, Chicago, 1995.
Fisher, S. (ed.), *Fighting Back in Appalachia*, Filadelfia (PA), 1993.
Fitzgerald, F., *Cities on a Hill: A Journey through Contemporary American Culture*, Nueva York, 1986.Fitzgerald, J., *Alfred North Whitehead's Early Philosophy of Space and Time*, Washington DC, 1979.
Florini, K., Krumbharr, G. y Silbergeld, E., *Legacy of Lead: America's Continuing Epidemic of Childhood Lead Poisoning*, Washington DC, 1990.
Foltz, B., *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics and the Metaphysics of Nature*, Atlantic Highlands (NJ), 1995.
Forman, F. y Sowton, C. (eds.), *Taking our time: Feminist Perspectives on Temporality*, Oxford, 1989.
Foster, J. B., *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*, Nueva York, 1994.
Foucault, M., *Discipline and Punish*, Nueva York, 1977.
— *Power/Knowledge*, Hemel Hempstead, 1980.
— *The Foucault Reader* (editada por P. Rabinov), Harmondsworth (Middlesex), 1984.

— «Heterotopias», *Diacritics*, primavera de 1986.
Fox, W., *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston, 1990.
Frantz, D., «How Tyson became the Chicken King», *The New York Times*, 28 de agosto de 1994.
Fraser. N., *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis (MN), 1989.
Fried, M., «Grieving for a Lost Home», en L. Duhl (ed.), *The Urban Condition*, Nueva York, 1963.
Friedan, B., *The Feminine Mystique*, Nueva York, 1963.
Friedman, S., «Beyond White and the Other: Relationality and Narratives of Race in Feminist Discourse», *Signs*, vol. 21, 1995.
Fuss, D., *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Londres, 1989.
Gans, H., *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, Nueva York, 1962.
Gates, H., «The Welcome Table: Remembering James Baldwin», ponencia presentada en *Wissenschaftliche Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft fur Amerikastudien*, junio de 1992.
Gell, A., *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford, 1992.
Gerratana, V., «Marx and Darwin», *New Left Review* 82, pp .60-82, 1973.
Ghai, D. y Vivian, J. (eds.), *Grassroots Environmental Action: People s Participation in Sustainable Development*, Londres, 1995.
Gibbs, L., *Love Canal: My Story*, Albany (NY), 1982.
Gibson, W., *Neuromancer*, Nueva York, 1984.
Giddens, A., *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984.
Gilroy, P., *There Ain't no Black in the Union Jack*, Londres, 1987.
Girardet, H., *The Gaia Atlas of Cities*, Londres, 1992.
Glacken, C., *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley (CA), 1967.
Goldberg, D., *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, 1991.
Goldsmith, E., *The Way: An Ecological World View*, Londres, 1992.
Goodin, R., *Green Political Theory*, Cambridge, 1992.
Gordon, M., «My Mother is Speaking from the Desert», *The New York Times Magazine*, 19 de marzo de 1995.
Gosselink, J., Odum, E., y Pope, R., (1974) *The Value of the Tidal Marsh*, Baton Rouge (LA), 1974.
Gottlieb, R., *A Life of its Own: The Politics and Power of Water*, Nueva York, 1988.
— Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement, Washington DC, 1993.
Goudie, A., *The Human Impact*, Oxford, 1986.
Gould, S., *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harmondsworth (Middlesex), 1988.
Granovetter, M., «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, vol. 91, 1985.
Gregory D. y Urry, J. (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, Londres, 1985.
Greider, W., *Who Will Tell the People?* Nueva York, 1993.
Grossman, K., «The People of Color Environmental Summit», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection*, San Francisco, 1994.
Grosz, E., «Bodies-cities», en B. Colomina (ed.), *Sexuality and Space*, Princeton (NJ), 1992.
Grundmann, R., «The Ecological Challenge to Marxism», *New Left Review* 187, 1991.
— *Marxism and Ecology*, Oxford, 1991.
Guha, R., *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalayas*, Berkeley (CA), 1989.

Guillermé, A., *The Age of Water: The Urban Environment in the North of France, A.D. 300-1800*, College Station (TX), 1988.
Gupta, A. y Ferguson, J., «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol. 7, 1992.
Gurevich, A., *Categories of Medieval Culture*, Londres, 1985.
Gutman, A. (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), 1994.
Habermans, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford, 1987.
Haila, Y. y Levins, R., *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society*, Londres, 1992.
Hajer, M., «The Politics of Environmental Performance Review: Choices in Design», en E. Lykke (ed.), *Achieving Environmental Goals: The Concept and Practice of Environmental Performance Review*, Londres, 1992.
— *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford, 1995.
Hall, E., *The Hidden Dimension*, Nueva York, 1966.
Hall, S., «Politics and Letters», en T. Eagleton (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge, 1989.
Hallowell, A., *Culture and Experience*, Filadelfia (PA), 1955.
Haraway, D., *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York, 1989.
— «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Londres, 1991.
— *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, 1990.
Hardin, G., «The Tragedy of the Commons», *Science*, vol. 162, 1968.
Hareven, T., *Family Time and Industrial Time*, Cambridge, 1982.
Hartsock, N., *Money, Sex and Power*, Londres, 1983.
— «Rethinking Modernism: Minority Versus Majority Theories», *Cultural Critique*, vol. 7, 1987.
Harvey, D., *Social Justice and the City*, Londres, 1973.
— «Population, Resources, and the Ideology of Science», *Economic Geography*, vol. 50, 1974.
— *The Limits to Capital*, Oxford, 1982.
— *The Urbanization of Capital*, Oxford, 1985.
— *Consciousness and the Urban Experience*, Oxford, 1985.
— *The Condition of Postmodernity*, Oxford, 1989.
— «From Managerialism to Entrepreneurialism: the Transformation in Urban Governance in Late Capitalism» *Geografiska Annaler*, vol. 71B, 1989.
— *The Urban Experience*, Baltimore (MD), 1989.
— «Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination», *Annals, Association of American Geographers*, vol. 80, 1990.
Hayden, D. (1981) *The Grand Domestic Revolution: a History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*, Cambridge, 1981.
Hays, S., *Conservation and the Gospel of Efficiency: The Progressive Conservation Movement, 1890-1920*, Cambridge, 1959.
— *Beauty, Health and Permanence: Environmental Politics in the United States, 1955-85*, Cambridge, 1987.
Hayter, T. y Harvey, D. (eds.), *The Factory and the City: The Story of the Cowly Auto Workers in Oxford*, Brighton, 1993.
Hecht, S. y Cockburn, A., *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon*, Nueva York, 1990.
Heidegger, M., *Discourse on Thinking*, Nueva York, 1966.
— *Poetry, Language, Thought*, Nueva York, 1971.
Heilbroner, R., *An Inquiry into the Human Prospect*, Nueva York, 1974.
Heim, M., «The Erotic Ontology of Cyberspace», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace*, Cambridge (MA), 1991.

Helgerson, R., «The Land Speaks: Cartography, Chorography and Subversion in Renaissance England», *Representations*, vol. 16, 1986.

Hewitt, P., *Conceptual Physics: A New Introduction to your Environment*, Boston, 1974.

Hiley, B. y Peat, F. (eds.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*, Londres, 1987.

Hillerman, T., *Sacred Clowns*, Nueva York, 1993.

Hoffrichter, R. (ed.), *Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice*, Filadelfia (PA), 1993.

Holquist, M., «Introduction» a M. Batjín, *Art and Answerability*, Austin (TX), 1990.

Horkheimer, M., *The Eclipse of Reason*, Nueva York, 1947.

— y Adorno, T., *The Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, 1972.

Horvath, R y Gibson, K., «Abstraction in Marx's Method», *Antipode*, vol. 16, 1984.

Howell, P., «The Aspiration Towards Universality in Political Theory and Political Geography», *Geoforum*, vol. 25, 1994.

Hugh-Jones, C., *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, 1979.

Humphrey, C. y Hugh-Jones S., *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge, 1992.

Ingold, T., *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, 1986.

— «Globes and Spheres: the Topology of Environmentalism», en K. Milton (ed.), *Environmentalism: The View from Anthropology*, Londres, 1993.

Jacks, G. y Whyte, R., *Vanishing Lands*, Nueva York, 1939.

Jameson, F., «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review* 146, 1984.

Jay, M., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, Boston, 1973.

Jencks, C., *Heteropolis: Los Angeles, the Riots and the Strange Beauty of Heteroarchitecture*, Londres, 1993.

Johnson, C., *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians*, Ithaca (NY), 1974.

Joyce, P. (ed.), *The Historical Meaning of Work*, Cambridge, 1987.

Kaminer, W., «Feminism's Third Wave: What do Young Woman Want?», *The New York Times Book Review*, 4 de junio de 1995.

Kapp, K., *The Social Costs of Private Enterprise*, Nueva York, 1940.

Keith, M. y Pile, S. (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, 1993.

Kern, S., T*he Culture of Time and Space, 1880-1918*, Londres, 1983.

Knorr-Cetina, K., «Primitive Classification and Postmodernity: towards a Sociological Notion of Fiction», *Theory, Culture and Society*, vol., 11, 1994.

Knox, P., «The Stealthy Tyranny of Community Spaces», *Environment and Planning A*, vol. 26, 1994.

Krauss, C., «Women of Color in the Font Line», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection*, San Francisco, 1994.

Kristeva, J., *The Kristeva Reader* (editado por Toril Moi), Oxford, 1986.

Kuhn, T., «Possible Worlds in History of Science», en S. Akken (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlín, 1988.

Kwong, P., *The New Chinatown*, Nueva York, 1987.

Landes, D., *Revolution in Time*, Cambridge (MA), 1983.

Leclerc, I., *The Philosophy of Nature*, Washington DC, 1986.

Lee, D., «On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature», *Environmental Ethics*, vol. 2, 1980.

Lee, K., *Social Philosophy and Ecological Scarcity*, Londres, 1989.

Leeds, A., *Cities, Classes and the Social Order*, Ithaca (NY), 1994.

Lees, A., «Berlin and the Modern Urbanity in German Discourse, 1845-1945», *Journal of Urban History*, vol. 17, 1991.
Lefebvre, H., *The Survival of Capitalism*, Londres, 1974.
— *The Production of Space*, Oxford, 1991.
Leff, E., *Green Production: Towards an Environmental Rationality*, Nueva York, 1995.
Le Goff, J., *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980.
— *Medieval Civilization*, Oxford, 1988.
Leibniz, G., *Leibniz: Philosophical Writings*, Nueva York, 1968.
— *G. W. Leibniz's Monadology*, (editado por N. Rescher), Pittsburgh (PA), 1991.
Leiss, W., *The Domination of Nature*, Boston, 1974.
Leopold, A., *A Sand County Almanac*, Nueva York, 1968.
Lévi-Strauss, C., *Structural Anthropology*, Nueva York, 1963.
Levine, A., *Love Canal: Science, Politics and People*, Nueva York, 1982.
Levins, R y Lewontin, R., *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA), 1985.
— Awerbuch, T., Brinkmann, U., Eckardt, L., Epstein, P., Makhoul, N., Albuquerque de Possas, C., Puccia, C., Spielman, A. y Wilson, M., «The Emergence of New Diseases», *American Scientist*, enero de 1994.
Lewontin, R., «Organism and Environment», en H. Plotkin (ed.), *Learning Development and Culture*, Chichester, 1982.
— Rose, S. y Kamin, L., *Not in Our genes: Biology Ideology and Human Nature*, Nueva York, 1984.
Lii, J., «Life in Sweatshop Reveals Grim Conspiracy of the Poor», *The New York Times*, 12 de marzo de 1995.
Lilburne, G., *A Sense of Place: A Christian Theology of the Land*, Nashville (TN), 1989.
Litfin, K., *Ozone Discourses: Science, and Politics in Global Environmental Cooperation*, Nueva York, 1994.
Lockwood, M., *Mind, Brain and the Quantum: The Compound «I»*, Oxford, 1989.
Logan, J. y Molotch, H., *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, Berkeley (CA), 1988.
Lomnitz-Adler, C., «Concepts for the Study of regional Culture», *American Ethnologist*, vol. 18, 1991.
Losch, A., *The Economics of Location*, New Haven (CT), 1954.
Loukaki, A., «Whose Genius Loci; Competing Interpretations of the "Sacred Rock of the Athenian Acropolis"», *Annals, Association of American Geographers*, próxima edición.
Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, Cambridge (MA), 1964.
Lovelock, J., «The Earth is not Fragile», en B. Cartledge (ed.), *Monitoring the Environment*, Oxford, 1992.
Lowe, V., *Understanding Whitehead*, Baltimore (MD), 1962.
MacCannell, D., *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Nueva York, 1976.
Maler, H., *Convoiter l'impossible: L'utopie avec Marx, malgre Marx*, París, 1995.
Malthus, T., *Principles of Political Economy*, Nueva York, 1968.
— *An Essay on the Principle of Population and a Summary View of the Principle of Population*, Harmondsworth (Middlesex), 1970.
Marin, L., *Utopics: Spatial Play*, Atlantic Hights (NJ), 1984.
Marsh, G., *Man and Nature*, Cambridge, 1965.
Martin, E., «The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance based on Stereotypical Male-Female Roles», *Signs*, vol. 16, 1991.
Martin, E., «The End of the Body», *American Ethnologist*, vol. 19, 1992.
— *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture – from the Days of Polio to de Age of Aids*, Boston (MA), 1994.
Martin, G., *Leibniz: Logic and Metaphysics*, Manchester, 1964.
Martínez-Alier, J., «Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History», *Journal of Latin American Studies*, 1990.

Marx, K., *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, 1963.
— *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nueva York, 1964.
— *Capital*, Nueva York, 1967.
— «On the Jewish Question», en D. McClellan (ed.), *Early Texts*, Oxford, 1972.
— *Grundrisse*, Harmondsworth (Middelesex), 1973.
— y Engels, F., *Selected Works*, vol.1, Moscú, 1951.
— y Engels, F., *Manifesto of the Communist Party*, Moscú, 1952.
— y Engels, F., *Selected Correspondence*, Moscú, 1965.
— y Engels, F., *The German Ideology*, Nueva York, 1970.
— y Engels, F., *Collected Works*, vol. 5, Nueva York, 1975.
Massey, D., «The Political Place of Locality Studies», *Environment and Planning A*, vol. 23, 1991.
Mauss, M., *The Gift: The Form and Reasons for Exchange in Archaic Societies*, Londres, 1990.
May, R., «How Many Species Inhabit the Earth?», *Scientific American*, octubre de 1990.
McCarney, P., «Urban Research in the Developing World: Four Approaches to the Environment of Cities», en R. Stern (ed.), *Urban Research in the Developing World*, Toronto, 1995.
McCay, B. y Acheson, J., *The Question of Commons: The Culture and Ecology of Human Resources*, Tucson (AR), 1987.
McLuhan, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, Nueva York, 1966.
McDougall, H., *Black Baltimore: A New Theory of Community*, Philadelphia (PA), 1993.
McEvoy, A., «Towards an Interactive Theory of Nature and Culture: Ecology, Production and Cognition in the California Fishing Industry», en D. Worster (ed.), *The Ends of the Earth*, Cambridge, 1988.
Meadows, D., Rangers, J. y Behrens, W., *The Limits to Growth*, Nueva York, 1972.
Merchant, C., *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Nueva York, 1983.
Merrifield, A., «Place and Space: a Lefebvrian Reconciliation», Transactions of the Institute of British Geographers, nueva serie, vol. 18, 1993.
Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, Londres, 1970.
Meyer, R., *Leibnitz and the Seventeenth Century Revolution*, Cambridge, 1952.
Mignolo, W., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor (MI), 1994.
Mitchell, T., *Colonizing Egypt*, Cambridge, 1991.
Mitman, G., *The State of Nature: Ecology, Community and American Social Thought, 1900-1950*, Chicago, 1992.
Mohanty, C., «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third Women and the Politics of Feminism*, Bloomington (IN), 1991.
Moody, K., *An Injury to One*, Londres, 1988.
Moore, B., *Space, Text and Gender*, Cambridge, 1986.
Morley, D. y Robins, K., «No Place Like *Heimat*: Images of Home(land)», en E. Carter, J. Donald y J. Squires (eds.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Londres, 1993.
Mungello, T., *Leibniz and Confucianism: The Search for an Accord*, Honolulu, 1977.
Munn, N., *The Fame of Gawa*, Cambridge, 1986.
Naess, A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, 1989.
Nash, R., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison (NJ), 1989.
Needham, J., *Science and Civilization in China*, Cambridge, 1989.
Newman, O., *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*, Nueva York, 1972.

Norberg-Schulz, C., *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Nueva York, 1980.
Norgaard, R., «Environmental Economics: An Evolutionary Critique and a Plea for Pluralism», *Journal of Environmental Economics and Management*, vol. 12, 1985.
O'Connor, J., «Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 5, núm 1, 1988.
O'Riordan, T., *Environmentalism*, Londres, 1981.
Ollman, B., *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1976.
— «Putting Dialectics to work: The Process of Abstraction in Marx's Method», *Rethinking Marxism*, vol. 3, núm. 1, 1990.
— *Dialectical Investigations*, Nueva York, 1993.
Ophuls, W., *Ecology and the Politics of Scarcity; a Prologue to a Political Theory of the Steady State*, San Francisco, 1977.
Osserman, R., *Poetry of the Universe: A Mathematical Exploration of the Cosmos*, Nueva York, 1995.
Ozouf, M., *Festivals and the French Revolution*, Cambridge (MA), 1988.
Paehlke, R., *Environmentalism and the Future of Progressive Politics*, New Haven (CT), 1989.
Palmer, B., *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Philadelphia, 1990.
Parkes, D. y Thrift, N., *Times, Spaces and Places: A Chronogeographic Perspective*, Nueva York, 1980.
Parry, J. y Bloch, M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, 1989.
Parsons, H. (ed.), *Marx and Engels on Ecology*, Westport (Conn.), 1977.
Pearce, D., Markandya, A. y Barbier, E., *Blueprint for a Green Economy*, Londres, 1989.
Peffer, R., *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton (NJ), 1990.
Pepper, D., *Eco-socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, Londres, 1993.
Perelman, M., «Marxism and Ecology: Marx and Resource Scarcity», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 14, 1993.
Phoenix, J., «Getting the Lead out of the Community», en R. Bullard (ed.), *Unequal Protection*, San Francisco, 1993.
Platon, *The Republic*, Harmondsworth (Middlesex), 1965.
Platt, H., *The Electricity: Energy and the Growth of the Chicago Area, 1880-1930*, Chicago, 1991.
Plumwood, V., *Feminism and the Master of Nature*, Londres, 1993.
Portes, A., Castells, M. y Benton, L., *The Informal Economy: Studies in Advanced Capitalist and Less Developed Countries*, Baltimore (MD), 1989.
Pred, A., «Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 74, 1984.
— *Making Histories and Constructing Human Geographies: The Local Transformation of Practice, Power Relations, and Consciousness*, Boulder (CO), 1990.
Probyn, E., «Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, 1990.
Rajan, V., *Rebuilding Communities: Experiences and Experiments in Europe*, Totnes (Devon), 1993.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), 1971.
Redclift, M., *Sustainable development*, Londres, 1987.
Regan, T., *The Case for Animals Rights*, Berkeley (CA), 1983.
Relph, E., *Place and Placelessness*, Londres, 1976.
— «Geographical Experiences and the Being-in-the World: the Phenomenological Origins of Geography», en D. Seamon y R. Mugerauer (eds.), *Dwelling, Place and environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Nueva York, 1989.

Rescher, N., *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Totawa (NJ), 1979.
— *Leibniz's Metaphysics of Nature*, 1984.
Rich, B., *Mortgaging the Earth: The World Bank, Environmental Impoverishment and the Crisis of Development*, Boston (MA),
Ricoeur, P., «Narrative Identity», en D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Londres, 1991.
Roberts, M., *Living in a Man-Made World: Gender Assumptions in Modern Housing Design*, Nueva York, 1991.
Roediger, D. y Foner, P., *Our Own Time: A History of American Labor and the Working Day*, Londres, 1989.
Roman, L., «"On the Ground" with Antiracist Pedagogy and Raymond Williams's Unfinished Project to Articulate a Socially Transformative Critical Realism», en D. L. Dworkin y L. G. Roman (eds.), *Views Beyond the Border Country*, Londres, 1993.
Ross, A., «The Chicago Gangster Theory of Life», *Social Text*, vol. 35, 1993.
Ross, K., *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis (MN), 1988.
Rossi, A., *Architecture and the City*, Cambridge (MA), 1982.
Rousseau, J.-J., *The Social Contract and Discourses*, Londres, 1973.
Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1990.
Sachs, I., «Vulnerability of Giants Cities and the Life Lottery», en M. Dogan y J. Kasarda (eds.), *The Metropolis Era: vol. 1, A World of Giant Cities*, Newbury Park (CA), 1988.
Sachs, W. (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, 1993.
Sack, R., *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective*, Minneapolis (MN), 1980.
Sagoff, M., *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment*, Cambridge, 1988.
Said, E., *Orientalism*, Nueva York 1978.
— «Appendix: Media, Margins and Modernity», en Williams, R., *The Politics of Modernism*, Londres, 1989.
Sale, K., *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*, San Francisco, 1985.
— «What Columbus Discovered», *The Nation*, 22 de octubre de 1990.
Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.
Sapir, E., *Selected Writings of Edward Sapir on Language, Culture and Personality*, Berkeley (CA), 1949.
Sauer, C., «The agency of Man on Earth», en W. Thomas (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, 1956.
Sayer, A., «The difference that Space Makes», en D. Gregory y J. Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, Londres, 1985.
Schivelbusch, W., «Railroad Space and Railroad Time», *New German Critique*, vol. 14, 1978.
Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, Londres, 1971.
Schneider, K., «Plan for Toxic Dump Pits Blacks against Blacks», *The New York Times*, 13 de diciembre de 1993.
Schoenberger, E., *The Cultural Crisis of the Corporation*, Oxford, 1996.
Segal, L., «Whose Left: Socialism, Feminism and the Future», *New Left Review* 185, 1991.
Sennet, R., *The Uses of Disorder: Personal Identity and the City Life*, Nueva York, 1970.
Shilling, C., *The Body and Social Theory*, Londres, 1993.
Shiva, V., *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres, 1989.
Shohat, E., «Imagining Terra Incognita: The Disciplinary Gaze of Empire», *Public Culture*, vol. 3, núm. 2, 1991.
Sibley, D., *Geographies of Exclusion*, Londres, 1995.
Simmel, G., *The Philosophy of Money*, Londres, 1978.

— «Bridge and Door», *Theory, Culture and Society*, vol. 121, 1994.
Simon, K., The Ultimate Resource, Princeton (NJ), 1980.
Smith, N., «Dangers of the Empirical Run», *Antipode*, vol. 19, 1978.
— *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, 1990.
— «Geography, Difference and the Politics of Scale», en J. Doherty, E. Graham y M. Malek (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, 1992.
— y Katz, C., «Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics», en M. Keith y S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, 1993.
Snedeker, G., «Between Humanism and Social Theory: The Cultural Criticism of Raymond Williams», *Rethinking Marxism*, vol. 6, 1993.
Sommer, J., «A Dragon Let Loose on the Land: And Shanghai is at the Epicenter of China's Economic Boom», *The Japan Times*, 26 de octubre de 1994.
Soper, K., *What is Nature?*, Oxford, 1995.
Sorokin, P., *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., Nueva York, 1937-1941.
Spain, D., *Gendered Space*, Chapel Hill (CN), 1992.
Spender, D., *Man Made Language*, Londres, 1980.
Spivak, G.C., «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana (IL), 1988.
Spretnak, C., «The Spiritual Dimension of Green Politics», en C. Spretnak y F. Capra (eds), *Green Politic*, Londres, 1985.
— y Capra, F., *Green Politics: The Global Promise*, Londres, 1985.
Stafford, B., *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, Cambridge (MA), 1991.
Steiner, G., *Heidegger*, Londres, 1991.
Stevens, V., «Want a Room with a View? Idea May Be in the Genes», *The New York Times*, 30 de noviembre de 1993.
Stone, A., «Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories about Virtual Cultures», en M. Benedikt, (ed.), *Cyberspace*, Cambridge (MA), 1991.
Stone, J., «Imperialism, Colonialism and Cartography», *Transactions Institute of British Geographers*, New Series, vol. 13, 1988.
Strathern, M, *The Gender of the Gift*, Berkeley (CA), 1988.
Strawson, P., *Individuals*, Londres, 1965.
Struck, D., «South Poultry Plants Thrive, Feeding on Workers' Needs», *Baltimore Sun*, 8 de septiembre de 1991.
Swyngedouw, E., «The Heart of the Place: The Resurrection of Locality in an Age of Hyperspace», *Geografiska Annaler*, vol. 71, 1989.
— «Territorial Organization and the Space/Technology Nexus», *Transactions Institute of British Geographers*, 1992.
— «The Mamon Quest: Globalization, International Competition and the New Monetary Order, the Search for a New Spatial Scale», en M. Dunford y G. Kafkalis (eds.), *Cities and Regions in the New Europe*, Londres, 1992.
Szasz, A., *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Minneapolis, 1994.
Taylor, C., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), 1994.
Taylor, D., «Can the Environmental Movement Attract and Maintain the Support of Minorities?», en D. Bryant y P. Mohay (eds.), *Race and the Incidence of Environmental Hazards*, Colorado, 1992.
— «Environmentalism and the Politics of Inclusion», en R. Bullard (ed.), *Confronting Environmental Racism*, Boston, 1993.
Taylor, W. (ed.), *Inventing Times Square: Commerce and Culture at the Crossroads of the World*, Nueva York, 1991.
Thomas, W., *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, 1991.
Thompson, E. P., «Time, Work, Discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present*, vol. 38, 1967.

Timpanaro, S., *On Materialism*, Londres, 1970.
Tindall, G., *Countries of the Mind: The Meaning of Place to Writers*, Londres, 1991.
Todes, D., *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, Oxford, 1989.
Toffler, A., *Future Shock*, Nueva York, 1970.
— *The Third Wave*, Nueva York, 1980.
Toth, J., «Meanwhile, in the Other South», *Business Week*, 27 de septiembre de 1993.
Tuan, Y.-F., *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, 1977.
Turner, B., Clark, W., Kates, R., Richards, J., Mathews, J. y Meyer, W. (eds.), *The Earth as Transformed by Human Action: Global and Regional Changes in the Biosphere over the Past 300 Years*, Cambridge, 1990.
U.S. Government, *Building the American City*, report of the National commission on Urban Problems to the Congress and President of the United States, Washington DC, 1968.
Uchitelle, L., «For Many, a Slower Climb Up the Payroll Pecking Order», *The New York Times*, 14 de mayo de 1995.
Veblen, T., *Absentee Ownership*, Boston, 1967.
Volosinov, V., *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge (MA), 1986.
Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, 1983.
Weale, A., *The New Politics of Pollution*, Manchester, 1992.
Weber, M., *From Max Weber: Essays on Sociology*, (editado por H. Ginh y C. Wright Milis), Londres, 1991.
Wenz, P, *Environmental Justice*, Albany (NY), 1988.
Wheeler, T., «Bill May Curb Lead Poisoning's Deadly Toll», *Baltimore Sun*, 27 de febrero de 1994.
White, L., «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, vol. 155, 1967.
White, S. K., *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, 1991.
Whitehead, A., «La théorie relationiste de l'espace», *Revue de Metaphysique et de Morale*, vol. 23, 1916; parcialmente traducido en J. Fitzgerald, *Alfred North Whitehead's Early Philosophy of Space and Time*, Washington DC, 1979.
— *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920.
— *The Principle of Relativity*, Cambridge, 1922.
— *Process and Reality*, Nueva York, 1969.
— *Science and the Modern World*, Londres, 1985.
Whorf, B., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.), 1976.
Widgery, D., *Some lives! A GP's East End*, Londres, 1991.
Wigley, M., «Untitled: The Housing of Gender», en B. Colomina (ed.), *Sexuality and Space*, Princeton (NJ), 1992.
Wilkins, M. H. F., «Complementarity and the Union of Opposites», en B. Hiley y F. Peat (eds.), *Quantum Implications*, Londres, 1987.
Williams, R., *Border Country*, Londres, 1960.
— «The Achievement of Brecht», *Critical Quarterly*, vol. 3, 1961.
— *Second Generation*, Londres, 1964.
— *The Country and the City*, Londres, 1973.
— *Marxism and Literature*, Oxford, 1977.
— «Problems of Materialism», *New Left Review* 109, 1978.
— *Politics and Letters*, Londres, 1979.
— *The Fight for Manod*, Londres, 1979.
— *Problems in Materialism and Culture*, Londres, 1980.
— *Beyond 2000*, Londres, 1983.
— *Keywords*, Oxford, 1983.
— *Loyalties*, Londres, 1985.
— *People of the Black Mountains: The Beginning*, Londres, 1989.

— *Resources of Hope*, Londres, 1989.
— *The Politics of Modernism*, Londres, 1989.
— *People of the Black Mountains: The Eggs of the Eagle*, Londres, 1990.
Wilson, A., *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Oxford, 1992.
Wilson, E. O., *On Human Nature*, Cambridge, 1978.
— y Kellen, S., *The Biophilia Hypothesis*, Washington DC, 1993.
Wittfogel, K., *Oriental Despotism*, New Haven (CT), 1953.
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1967.
Wolf, E., *Europe and the Peoples without History*, Berkeley (CA), 1982.
Wolfe, S., «Comment», en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), 1994.
Wood, E. M., *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, 1995.
World Commission on Environment and Development (The Brundtland Report), *Our Common Future*, Oxford, 1987.
Worster, D., *Rivers of Empire: Water, Aridity and the Growth of the American West*, Nueva York, 1985.
— *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge, 1985.
Young, I., *Justice and the politics of Difference*, Princeton (NJ), 1990
— «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, 1990.
Young, R., *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*, Cambridge, 1985.
Zapatista Army for National Liberation, «Primera Declaración de La Realidad. Contra el liberalismo y por la humanidad», *La Jornada*, 30 de enero de 1996.
Zelizer, V., *The Social Meaning of Money*, Nueva York, 1994.
Zerubavel, E., *Hidden rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley (CA), 1985.
Zimmerman, M., «Quantum Theory, Intrinsic Value, and Panentheism», *Environmental Ethics*, vol. 10, 1988.
Zizek, S., *Tarrying with the Negative*, Durham (NC), 1993.
Zola, E., *Money*, Gloucestershire, 1981.
Zone, *Fragments for a History of the Human Body*, Urzone (NY), 1989.



